JACOB SIGISMUND BECK

GRUNDRISS DER CRITISCHEN PHILOSOPHIE




BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA



Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1970

Grundriß

der

critischen Philosophie.

Von

J. S. Beck.

Halle,
in der Rengerschen Buchhandlung.
1796.

Vorrede.

Dieser Grundriß enthält in möglichster Kürze die Principien der critischen Philosophie. Das Beywort, critisch, weist auf eine uncritische Philosophie hin, und erinnert also an den zweifelhaften Zustand derjenigen Wissenschaft selbst, welche man überhaupt Philosophie, und um sie von philosophischer Bearbeitung dieser oder jener Gattung von Erkenntnissen zu unterscheiden, auch speculative Philosophie zu nennen gewohnt ist. Wenn eine Erklärungsart noch nicht Einsicht in die Natur der Sache, noch bloß Hypothese ist, dergleichen es mehrere geben kann, dann ist es nöthig, sie mit einem eigenen Namen zu bezeichnen. So spricht man z. B.

von dem Lavoisierschen System in der Chymie. Diese Bezeichnung fällt weg, sobald eine Erklärungsart aufhört Hypothese zu seyn, und dem Wesen der Wissenschaft selbst einverleibt worden ist. Daß nun die critische Philosophie die einzige Philosophie sey, davon bin ich aufs innigste überzeugt, und diese Ueberzeugung in andern zu bewirken, vorzüglich meinen Zuhörern einen Leitfaden zum Gebrauch für meine Vorlesungen zu geben, ist die Absicht dieses Buchs.

Wenn ich mich in die Stelle eines Mannes setze, der von den philosophischen Schulen der Alten viel zu sagen weiß, der von dem, was in neuern Zeiten vor der Erscheinung der critischen Philosophie und während derselben im philosophischen Gebiet sich begeben, Erkundigung eingezogen hat, so müßte mir das oben gefällte Urtheil, daß die critische Philosophie die einzig wahre Philosophie sey, als beleidigend für alle große Männer des Alterthums und der neuern Zeit, die von der Kantischen Critik nichts wußten, oder nichts wissen wollten, und für mich am meisten, der ich auf das Studium der alten und neuen Philosophie Fleiß gewandt hätte, vorkommen. Mit einem Manne, der so gestimmt ist, habe ich nicht gern etwas zu thun. Ich bekenne, daß ich keinen Reichthum an Vorstellungen für größere Armseligkeit halte, als den an speculativer Philosophie. Zwar weiß ich recht wohl, daß

ich

ich das Verdammungsurtheil dieser gelehrten Philosophen mir immer sicherer mache; aber, was lohnt es, mit Männern es zu halten, in denen Maximen wohnen, welche die critisch philosophische Denkart in ihnen nicht aufkommen lassen. Ich will indessen alles thun, was ich kann, um zu verhüten, in diesen Urtheilen nicht mißverstanden zu werden.

Eine ansehnliche Menge angesehener Philosophen Deutschlands klagen über die Menge fremder Worte, in welche die Kantische Philosophie ihre Begriffe einhüllt, und geben den Freunden derselben den Rath, deutsch zu schreiben. Sie klagen daß durch Kant viele Sachen noch weit dunkler geworden sind, als sie ohne seine Hülfe waren, welches wol soviel heißt, daß die critischen Vorstellungsarten sie in ihrem Traum gestört, obgleich nicht völlig aus demselben aufgeweckt haben. Sie verkennen, ihrem Geständniß nach, manches Gute der neuen Philosophie nicht, und sind bereit, es in ihre Systeme aufzunehmen; aber vieles ist ihnen zu subtil, um davon Gebrauch machen zu können. Männer solcher Art lieben eigene Bequemlichkeit, aber die Philosophie liegt ihnen nicht am Herzen. Daß nun das bloße Nachsagen Kantischer Formeln, wie z. B. der: daß wir die Dinge nicht erkennen, wie sie an sich sind; des Unterschieds unserer Urtheile nach einem regula-

ti-

tiven und nach einem constitutiven Princip; daß ein practisches Erkenntniß von einem theoretischen wesentlich verschieden sey; daß es einen moralischen Beweis vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele giebt, wenn es gleich keinen theoretischen davon geben könne; daß das Nachsagen dieser Sätze den critischen Philosophen nicht anzeige, ist eine Wahrheit, die ein jeder von selbst wissen, und niemand an sich wahr finden will. Ob aber das Gegentheil davon allgemein bekannt ist, das ist eine andere Frage. Da bin ich nun sehr gewiß, daß man dasselbe sich zu eigen gemacht, nämlich in der wahrhaft philosophischen Denkart sich befinden müsse, um über Nachbeterey urtheilen zu können. Die Philosophen in unsern Tagen, die eine Ehre darin suchen, Skeptiker zu heißen, sich Selbstdenker, und alle Anhänger der Kantischen Schule Nachbeter nennen, würden wohlthun, wenn sie dieses bedenken wollten.

Was nun den Mann zum critischen Philosophen, und so viel ich davon verstehe, zum wahren Philosophen macht, ist der Geist der Transcendentalphilosophie. Dieselbe aufgestellt zu haben, ist das große Verdienst des unsterblichen Kant. Das Object dieser Wissenschaft ist, den Boden anzuzeigen, auf welchem alle Begriffe ihre

re Wurzel haben müssen, wenn sie nicht überall leer seyn, das ist, wenn wir uns in ihnen verstehen sollen. Was man nun vor allen Dingen hierbey merken muß, ist, daß Transcendentalphilosophie nicht durch Begriffe, sondern ursprünglich aufgefaßt seyn will, weil sie der Boden aller Begriffe ist. Heißt es hier von den Categorien, daß sie ursprüngliche Vorstellungsarten sind, und daß der Verstand in ihnen ursprünglich verbinde, so ist diese Aussage ein Postulat, dessen Sinn lediglich in der ursprünglichen Verstandesverbindung selbst erreicht wird. Die ganze critische Philosopie hängt an dem Satz: daß wir die Dinge erkennen, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen. Wenn darin nichts anders, als daß die Objecte von den Vorstellungen von ihnen verschieden sind, hätte gesagt werden sollen, so würde diese Entdeckung eben nicht sehr bewundernswürdig gewesen seyn. Aber dieser Satz sagt, daß die Verbindung, die wir in die Dinge legen, z. B. in dem Satz: ein Object hat eine Größe, auf einer ursprünglichen Verstandesverbindung (dem ursprünglichen Ziehen der Einbildungskraft, Raum genannt) beruhe. Diese Einsicht in die Natur der Categorien hat die größte Wichtigkeit.

Die Categorien der Natur machen das Transcendentale aller theoretischen Erkenntniß aus. Die Categorie Freyheit ist eben so die

Basis

Basis aller sittlichen Erkenntniß. Endlich ist die Categorie der formalen Naturzweckmäßigkeit ein transscendentales Princip, worauf alle Reflexion und das Verfahren der Urtheilskraft in der Erfahrung beruht, sofern sie auf Regeln ausgeht, um die Gegenstände denken zu können. Dieser Begriff des Transscendentalen unserer Erkenntniß ist demnach das Eintheilungsprincip der Transscendentalphilosophie selbst, und der gegenwärtige Grundriß der critischen Philosophie ist daher in drey Theilen abgehandelt worden.

Ich will die Gelegenheit, welche mir die Vorrede giebt, ergreifen, um einige Worte von der Methode zu sagen, nach der ich sowohl in diesem Grundriß, als in dem Standpuncte, die Transscendentalphilosophie abgehandelt habe. Ich kann leicht denken, daß es auch solche Verehrer Kants und seiner critischen Werke geben werde, die über die geringste Abweichung von den Rathschlägen, die dieser ehrwürdige Mann in Beziehung auf die Behandlung der Wissenschaft gegeben hat, zürnen, und jede Abweichung gleichsam für Verrätherey der guten Sache ausgeben werden. Die Critik schärft an unzähligen Orten die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand ein; sie lehrt, daß, so wie die Sinnlichkeit nicht zu denken, der Verstand auch nicht anzuschauen vermöge. Dagegen dürfte es scheinen, als vermischte und verwirrte ich alles durch ein-

einander, was mit so viel Weisheit von einander wäre gesondert worden. Männern, die so urtheilen möchten, muß ich sagen, daß sie mit dem Geiste der Deduction der Categorien, so wie sie uns die Critik giebt, und mit dem Gehalte dieser Begriffe, nicht wohl vertraut sind. Die Critik giebt sich in dieser Deduction die Aufgabe: was berechtigt uns, die Categorien auf Objecte der Erfahrung anzuwenden, da sie doch nicht auf dem Wege der Erfahrung erzeugte Begriffe sind? und sie löset sie damit auf, daß sie zeigt, daß diese Categorien der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst sind, und daß sie eben deswegen Merkmale der Gegenstände sind, weil sie der Verstand selbst sind. Das Merkwürdigste hierbey ist, daß erst nach der Auflösung ein Begriff von jener Frage möglich ist. Sie sagt von den Categorien, der Verstand sey im Besitz derselben. Das kann zwiefach verstanden werden. Denkt man sich den Verstand als etwas, dem diese Begriffe inhäriren, dem also auch wol ganz andere Begriffe a priori hätten zu Theil werden können, so denkt man etwas Sinnleeres. Dagegen ist die ganze Meinung der Critik, daß diese Categorien der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst sind, und wir an ihnen erst einen Begriff vom Verstande haben. Wenn der Leser, dem die Critik selbst schwer vorgekommen ist, und der sich in sie nicht finden konnte, mit Entschlossenheit seinen eigenen Verstand zu gebrau-

brauchen, auf dem Wege, den ich hier vorzeichne, die Aufgaben dieser Critik sich selbst zu lösen suchen wird, so wird er die Resultate derselben mit einer Klarheit vernehmen, bey der er sich besser befinden wird, als viele, welche die Formeln der Critik nachsprechen: daß Raum und Zeit die Formen der reinen Sinnlichkeit sind; daß demnach die Dinge in ihnen bloße Erscheinungen sind, und daß wir von dem, was die Dinge an sich sind, gar nichts wissen. Auch finde ich die Sache so leicht, daß ich mich verbindlich machen wollte, den gemeinsten und langsamsten Kopf in die Geheimnisse der critischen Philosophie zu führen, und ihn von ihren Lehren zu überzeugen.

Wie soll nun aber die Methode, die ich getroffen, genannt werden, synthetisch oder analytisch? Der Unterschied der analytischen von der synthetischen Methode kann nicht besser, als durch mathematische Beyspiele verständlich gemacht werden. Die mathematische Analysis führt diesen Namen bloß der analytischen Methode wegen. Dieselbe besteht darin, daß man das, was man sucht, als gegeben ansieht, und davon rückwärts auf das, was gegeben ist, als dessen Bedingung heraufsteigt. Suche ich von einem geometrischen Satz den Beweis, so sehe ich ihn als wahr an, und schließe von ihm auf andere Sä-

Sätze, die, so fern sie schon durch andere Sätze befestigt sind, umgekehrt als die Bedingungen meines Satzes angesehen werden können. Die analytische Methode ist die Methode des Erfinders. Der Lehrer der Geometrie kündigt dagegen dem Schüler den Satz an, den er ihm darthun will, und ohne ihm von dem Wege, den er mit ihm einschlägt, weiter Grund anzugeben, geht er eine Reihe Schlüsse mit ihm durch, bis er auf den Satz stößt, den er ihm beweisen will. Er hätte auch der Ankündigung desselben nicht bedurft, sondern den Beweis als ein freyes Verstandesspiel vortragen können, dessen Ende nach einer Entdeckung ausgesehen hätte. Diese synthetische Methode ist die Methode des Lehrers. Nach der analytischen Methode ist man dagegen Erfinder, weil man dessen, was man sucht, sich in der Nachforschung selbst bewußt ist.

Diesen Unterschied von analytischer und synthetischer Methode in der Philosophie, halte ich für etwas, das gar keine Wichtigkeit hat, und woraus überhaupt in der Philosophie nicht viel Kluges gemacht werden kann, weil in diesen Angelegenheiten alles bloß darauf ankommt, sich in seinen Begriffen wohl zu verstehen, das ist, sich der ursprünglich synthetischen Einheit derselben bewußt zu werden. Diese synthetische Einheit ist der feste Boden meines Begriffs. Das ganze philosophische Geschäfft besteht in der Darstellung

lung dieser synthetischen Einheit. In der Mathematik ist es hiermit anders bewandt. Nehme ich den Satz, daß die Rechtecke aus den Stücken zweyer sich schneidenden Sehnen des Kreises einander gleich sind, so sagt dieser Satz eine Verknüpfung von Begriffen aus, die aus dem bloßen Verstehen derselben sich noch nicht ergiebt, und da gehe ich analytisch zu Werk, wenn ich eine andere synthetische Einheit aufsuche, welche die Bedingungen dieser Verknupfung in sich enthält, die in diesem Beyspiel die umgekehrte Proportion der abgeschnittnen Theile dieser Sehnen ist, von welcher Verknüpfung die Bedingung wieder in einer andern synthetischen Einheit liegt, bis zuletzt die Axiome sich als die letzten Bedingungen eines solchen gegebenen Bedingten offenbaren. Da sieht ein jeder, der mit solchen Erkenntnissen vertraut ist, leicht, daß die Möglichkeit dieses Verfahrens in der mathematischen Construction liegt, die in jedem Beweise angetroffen wird, und durch welche ganz allein ein Theorem seine Allgemeinheit erhält, und so eine Verknüpfung der Begriffe erhalten wird. Das philosophische Verfahren bleibt dagegen bey Begriffen, und daher giebt es auch in der Philosophie keine andere synthetische Sätze, als solche, welche eigentlich die Erzeugung der ursprünglichen Verstandeseinheit aussagen, und die synthetisch und als solche selbst unverständlich sind, wenn man sie

schlecht-

schlechthin auf Objecte beziehen will, das ist, sie als direct synthetisch ansieht. In der Philosophie giebt es demnach überall nur Eine Methode, und diese besteht in der Verständlichung der Begriffe. Die Art, mit welcher ich in der Transcendentalphilosophie verfahre, ist auch keine andere, als die der Critik selbst. Ich suche bloß den Standpunct der Sache (das Transcendentale aller Erkenntniß) dem Leser früher vorzuhalten, als es die Critik thut, die dadurch schwer wird, daß sie anfänglich die Ansicht der Categorien als bloßer Begriffe, mithin als Prädicate der Objecte, aufnimmt, von diesem dogmatischen Standpuncte ausgeht, indem sie von Raum und Zeit handelt, und erst in der Deduction der Categorien dieselben als den ursprünglichen Verstandesgebrauch darstellt. Wenn nun in dieser Deduction die Rede von dem Rechtsgrunde ist, die Categorien, welche doch von der Erfahrung nicht abgeleitete Begriffe sind, sondern Begriffe a priori genannt werden, auf Objecte der Erfahrung anzuwenden, so muß es dem Leser der Critik schwer werden, diese Aufgabe nur zu verstehen, weil sie bloß dem verständlich ist, der mit der wahren Natur der Categorien vertraut ist, und auch nur von diesem Standpuncte aus der Begriff von dem, was a priori zu nennen ist, verständlich werden kann.

Kant sagt in seinen Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik (S. 46): „Indem wir jetzt zu dieser Auflösung (der Aufgabe: wie sind synthetische Sätze a priori möglich?) schreiten, und zwar nach **analytischer** Methode, in welcher wir voraussetzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich sind; so können wir uns nur auf zwey Wissenschaften der theoretischen Erkenntniß berufen, nämlich **reine Mathematik** und **reine Naturwissenschaft**, denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen ein Erkenntniß a priori vorkäme, die Wahrheit oder Uebereinstimmung mit dem Object in concreto, d. i. ihre **Wirklichkeit** zeigen, von der alsdann zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geschäffte sehr, in welchem die allgemeinen Betrachtungen nicht allein auf Facta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt daß sie im synthetischen Verfahren gänzlich in abstracto aus Begriffen abgeleitet werden müssen."

Also, in diesen Prolegomenen soll die Methode analytisch seyn, und diese Methode soll zu denselben Resultaten führen, welche die strenge synthetische Methode der Critik der r. V. ausgemittelt hat. (S. 20. der Proleg.)

Ich

Ich führe dieses an, um zu bemerken, daß ich mich dessen, was dieser große Philosoph hierüber gesagt hat, recht wohl erinnere. Ich bitte den Leser (von dem ich hier aber voraussetzen muß, daß er mit dem analytischen Verfahren in der Mathematik bekannt ist), diesem Beyspiel von analytischer Methode in der Philosophie, irgend ein Beyspiel aus der Mathematik an die Seite zu setzen. In der Geometrie sage ich: gesetzt, das Rechteck aus den abgeschnittenen Stücken der einen Sehne sey dem Rechteck aus den abgeschnittenen Theilen der andern allemal gleich, von welchen Bedingungen müßte dieses abhängen? In der Philosophie: gesetzt, es gebe synthetische Sätze a priori, und wol gar ganze Wissenschaften, die solche in sich enthielten und daraus beständen, woraus müßte diese Erscheinung begreiflich seyn? Worin würde nunder Unterschied zwischen jenem mathematischen und diesem philosophischen Verfahren bestehen? Ich meyne darin, daß ich von dem Gegebenen in der Geometrie, wozu ich die Bedingungen suche, einen verständlichen Begriff habe; hingegen unabhängig von der Bedingung synthetischer Sätze a priori, niemand zu verstehen im Stande ist, was er wol unter einem synthetischen Satze a priori meyne. Uebrigens hoffe ich, daß man diese Erinnerungen nicht so auslegen werde, als wollte ich den großen Mann meistern.

Nie-

Niemand kann mit mehr Ehrfurcht und mit dankbarerm Gefühle gegen ihn erfüllt seyn, als ich es bin, und ich bekenne hiermit frey, daß ich unter allem, was der menschliche Geist je Großes hervorgebracht hat, nie etwas mehr, als die Werke dieses unsterblichen Mannes bewundert habe.

Grund-

Grundriß
der critischen Philosophie
zum
Gebrauch für Vorlesungen.

Einleitung.
Von dem logischen Verstandesgebrauch überhaupt.

§. 1.

Denken heißt, sich Gegenstände durch Beylegung gewisser Bestimmungen vorstellen. Eine solche Vorstellung heißt Begriff. Jene Bestimmungen, sofern sie im Begriff gedacht werden, heißen die Merkmale des Begriffs; sie heißen aber Prädicate des Gegenstandes selbst, sofern sie demselben zukommen, und ihm beygelegt werden.

§. 2.

Die Wissenschaft, welche das Denken selbst zum Gegenstande hat, ist die Logik. Sie ist die reine Logik, sofern sie die Gesetze des Denkens überhaupt entwickelt. Die angewandte Logik handelt

vom Denken unter Bestimmungen des denkenden Subjects, die Hindernisse oder Beförderungsmittel des Denkens sind, und die in verschiedenen Subjecten sehr verschieden seyn können.

Die angewandte Logik handelt daher von der Einbildungskraft, vom Gedächtniß, vom Schein, dem Irrthum, von Vorurtheilen u. d. gl. Eintheilung der Logik in die allgemeine und besondere.

§. 3.

Die reine Logik zerfällt in die Lehren vom Verstand, von der Urtheilskraft und von der Vernunft, oder in die Lehren von Begriffen, Urtheilen, und von Schlüssen. Der Verstand wird hier angesehen, als der Inhaber der Begriffe. Nach dem Ursprunge dieser Begriffe sich zu erkundigen, das ist nicht der Vorwurf dieser Wissenschaft. Der Verstand hat Begriffe, als so viele Regeln, die Objecte zu denken. Urtheilen aber ist, Objecte unter diese Regeln stellen, und ist folglich mit dem: Gegenstände denken einerley. Ein Schluß ist endlich, die Ableitung eines Urtheils von einem andern.

§. 4.

Wenn wir die Bestimmungen, durch deren Beylegung wir uns ein Object vorstellen, von demselben trennen, so heißt dieses von allen seinen Bestimmungen entblößte Ding, welchen bloßen Punct wir noch in Beziehung auf seine Bestimmungen in Gedanken behalten, die analytische Einheit des Be-

wußt-

wußtseyns. Diese analytische Einheit liegt allen Begriffen, d. i. allem Denken zum Gründe.

§. 5.

Das oberste Princip alles Denkens ist der Satz des Widerspruchs: kein Gegenstand kann durch Bestimmungen vorgestellt werden, die im Begriff sich einander aufheben. Dieser Satz sagt nichts mehr als das Denken selbst aus. Indem ich einem Object eine Bestimmung beylege, so habe ich davon einen Begriff vom Gegenstande welchem ich diese Bestimmung beylege, und sie nicht von ihm ausschließe.

§. 6.

In allen Urtheilen unterscheiden wir die Verbindung von der Anerkennung. Die erste bestehet in dem Uebergehen des Bewußtseyns von dem einen Begriff zu einem andern, dadurch beyde Begriffe zu einem Bewußtseyn kommen. Die Anerkennung aber besteht in dem Setzen eines Objects unter einem bestimmten Begriff.

Das Glas das vor mir steht, denke ich durch gewisse Bestimmungen, z. B. durch eben die, daß es eine bestimmte Stelle im Raum einnimt. Urtheile ich nun: dieser Gegenstand ist ein Glas, so ist hier erstlich ein Uebergehen des Bewußtseyns von dem Begriff dieses Objects, zu dem des Glases. Es ist der zusammengesetzte Begriff von diesem gläsernen Object, der durch diese Verbindung erzeugt wird. Die Copula: ist aber druckt zweytens die Anerkennung aus, in der ich meinen

Gegenstand unter dem Begriff vom Glase stelle und ihn als ein Glied der Sphäre dieses Begriffs ansehe. Das Vermögen dieser Anerkennung ist die facultas dijudicandi.

§. 7.

Das Verfahren des Verstandes mit Begriffen ist der logische Verstandesgebrauch. Derselbe läßt für folgende Frage Raum: Was verbindet den Begriff von einem Object mit diesem Gegenstande? Das Object eines Begriffs unterscheiden wir jederzeit von dem Begriff. Was ist nun das Band, das beyde verbindet? Diese Frage kann aus bloßen Begriffen nicht beantwortet werden, weil ein bloßer Begriff, nichts mehr als die Vorstellung eines Dinges ist, die ihr Object durch Beylegung gewisser Bestimmungen vorstellt, unter welchen Bestimmungen jenes Band nicht enthalten ist.

Die Antwort, daß die Objecte auf uns wirken und die Vorstellungen erzeugen, kann nicht für eine Antwort auf jene Frage gelten, so lange man sie aus dem Standpunct bloßer Begriffe vernimmt, weil die Vorstellung von dem auf mich wirkenden Object doch auch dieser verursachende Gegenstand selbst nicht ist. Berkley leugnete lediglich das Daseyn der Objecte im Raum, hielt aber das Daseyn des denkenden Subjects für unbezweifelt gewiß. Da aber die Vorstellung von mir, mit meinem eigenen Selbst auch nicht einerley ist, so bleibt die Frage in ihrer Kraft: was verbindet meine Vorstellung von meinem eigenen Subject,

mit

mit diesem Subjecte? Diese Frage die hier, aus dem Standpunct bloßer Begriffe vernommen, uns als sehr wichtig erscheint, wird sich nachher in eine Kinderfrage, die nämlich nach nichts fragt, auflösen. Es wird sich offenbaren, daß sie in sich selbst unverständlich ist. In dieser Gestalt wird sie aber nur dem erscheinen, der das, was alle Verständlichkeit ausmacht, wohl beherzigt hat.

Der

Der critischen Philosophie erster Theil.

Von der Begründung aller theoretischen Erkenntnisse.

Erster Abschnitt.

Die Transcendentalphilosophie, oder Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs.

§. 8.

Das oberste Princip alles logischen Verstandesgebrauchs ist der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst, den wir in dem Postulat ausdrucken: ursprünglich vorzustellen.

Ein Postulat ist keine Hypothese. Diese ist ein Satz. Sie stellt ein Object durch Begriffe vor, dadurch daß demselben gewisse Bestimmungen beygelegt werden. Unser Postulat, postulirt den ursprünglichen Verstandesgebrauch selbst. Wir sind hier in der Lage des Geometers, der seine Wissenschaft von keinem Begriffe des Raums aus irgend einer philosophischen Schule erborgt, ableitet; nicht etwa davon daß der Raum die Ordnung der Dinge ist, sofern sie zugleich sind, oder daß der Raum die

die Form der äußern Erscheinungen ist. Er postulirt das ursprüngliche Vorstellen: Raum und hierauf gründet er seine Wissenschaft. Wir betrachten hier das Erkenntnißvermögen in Beziehung auf Objecte, sofern wir dieselben durch keine bestimmte fertige Begriffe denken, und haben denjenigen Verstandesgebrauch zum Vorwurf, auf welchem aller logische Verstandesgebrauch, d. i. alles Verfahren mit Begriffen, beruht.

§. 9.

Aller ursprüngliche Verstandesgebrauch besteht in den Categorien, und die Darstellung derselben als Postulate, ist die Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs. Derselbe besteht überall in einer ursprünglichen Zusammensetzung (Synthesis) und in einer ursprünglichen Anerkennung (Schematismus).

Wir stellen diesen in seinen Categorien zergliederten ursprünglichen Verstandesgebrauch sofort vor. Denn nur in der Ausführung, kann das, was dieser Paragraph sagt, klar werden.

§. 10.

Die Categorie: (extensive) Größe ist die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die vom Theil zum Ganzen geht. Synthesis ist überhaupt das Uebergehen des Bewußtseyns von einem zum andern. Eben diesen ursprünglichen Verstandesgebrauch bezeichnet auch das Wort: Raum. Jede Linie die ich ziehe (nicht sofern ich sie denke, nämlich Bestimmun-

gen

gen auf ein Etwas beziehe) ist ein Beyspiel dieses ursprünglichen Verstandesgebrauchs. Indem ich also einen Raum beschreibe, und so ursprünglich synthesire, erzeuge ich die Zeit. Die Zeit selbst ist daher eine ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen die vom Theil zum Ganzen geht. (extensive Größe). Das ursprüngliche Fixiren dieser Zeit, dadurch jene Synthesis des Gleichartigen selbst fixirt wird, ist die ursprüngliche Anerkennung, (transcendentale Zeitbestimmung, Schema der Categorie).

Diese Categorie: Größe, Raum, nicht als Begriff worin wir sie als Bestimmung einem Dinge beylegen, sondern als ursprünglicher Verstandesgebrauch selbst, macht das Wesen der Geometrie aus, und die Transcendentalphilosophie postulirt hier eben denselben ursprünglichen Verstandesgebrauch, von dem der Geometer ausgeht. Wenn ich ein Object z. B. eine Statue sehe, so erzeuge ich den Raum, den die Materie erfüllt, indem ich ursprünglich synthesire. Das Fixiren dieser Synthesis, das mit der Bestimmung der Zeit, die in derselben erzeugt wird, einerley ist, giebt mir die bestimmte Gestalt dieses bestimmten Körpers.

§. 11.

Die Categorie: Sachheit (Realität, intensive Größe) ist die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die vom Ganzen (einer Empfindung) zu den Theilen geht. Die ursprüngliche Anerkennung ist auch hier das ursprüngliche Fixiren dieser Synthesis, da-

dadurch daß die Zeit ursprünglich bestimmt wird. Sie ist demnach die Erzeugung eines bestimmten Grades Realität.

Die Erleuchtung einer Fläche afficirt mich auf einmahl, und die Synthesis geht von dieser Empfindung aus und zu den Theilen derselben. Die ursprüngliche Zeitbestimmung dieser Synthesis, verschafft die Vorstellung von einem bestimmten Realen. Von einer Materie in meiner Hand, werde ich sagen, daß sie desto mehr Sachheit in sich enthalte, je größer die Empfindung des Widerstandes ist, die ich fühle, indem ich den Raum den der Körper einnimt, zu verengen suche.

§. 12.

Die Categorie: Substantialität ist das ursprüngliche Setzen eines Beharrlichen im Raum, das alle Zeitvorstellung allererst möglich macht. Causalität ist das ursprüngliche Setzen eines Etwas, dadurch die Synthesis der Empfindungen einer Wahrnehmung, als eine successive, ursprünglich fixirt wird. Commercium ist das ursprüngliche Setzen mehrerer Substanzen im Raum, dadurch die Synthesis in einer Wahrnehmung, als eine willkührliche ursprünglich fixirt wird.

Diese drey Categorien machen den ursprünglichen Verstandesgebrauch aus, der dem Begriff der Existenz der Dinge zum Grunde liegt. Indem ich diesen Verstandesgebrauch, von dem Urtheil: hier ist (existirt) ein Körper z. B. ein Stein, den ich sehe, nach-

nachforsche, so finde ich, daß derselbe zuerst in einem Setzen eines Beharrlichen besteht. Hieran ist alle Vorstellung der Zeit allererst möglich. Die Zeit selbst, wird als ablaufend vorgestellt. Nur an dem Beharrlichen (der Substanz) im Raum, welches bleibt (und sich auf irgend eine Art z. B. durchs Gewicht als ein Beharrliches offenbart) die Materie mag diese oder jene Form annehmen, sie mag zerstückelt, oder mit andern Materien verbunden werden, ist diese fließende Zeit vorzustellen, allererst möglich. Gesetzt nun, dieser Stein verändert seine Form, so ist die Synthesis der Apprehension dieses Steins unter der einen Form, und darauf unter einer andern, als eine successive bestimmt. Dieses-Bestimmtseyn enthält den ursprünglichen Verstandesgebrauch, das Setzen eines Etwas, Ursache genannt, dadurch diese Synthesis als eine successive fixirt wird. Es ist der Verstandesgebrauch, der der Erfahrung von einer Veränderung zum Grunde liegt. Indem aber die Synthesis der Wahrnehmung von dem einen Ende des Steins anfangen, und zum andern Ende fortgehen, oder auch von diesem anfangen, und zum ersten fortgehen kann, und überhaupt willkührlich diese Synthesis angestellt werden kann, so sage ich, daß die Theile des Steins zugleich existiren. Der ursprüngliche Verstandesgebrauch, besteht hier in dem Setzen dieser Theile, als beharrliche Dinge die einander wechselseitig ihre Stelle in der Zeit bestimmen.

§. 13.

§. 13.

Die Categorie: **Möglichkeit**, besteht in der Zurückführung des Begriffs von einem Dinge, auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorien der Quantität, Realität und der Existenz. **Wirklichkeit**, ist die Erzeugung des Begriffs von einem Object aus diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch. **Nothwendigkeit** ist die schon aus Begriffen erkannte Existenz eines Dinges.

Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit geht nicht die Objecte an, sondern das Erkenntnißvermögen. Von den Dingen heißt es bloß: **sie sind**. Von einer Begebenheit, die mir erzählt wird, urtheile ich: sie sey möglich, wenn ich ihren Begriff auf die Gesetze des ursprünglichen Verstandesgebrauchs zurückführen kann. Von einem regulären 17seitigen Körper, werde ich dagegen urtheilen, daß derselbe unmöglich sey, weil ich diesen Begriff darauf nicht zurückführen kann. Aus bloßen Begriffen kann dieses nicht erkannt werden. Von der Begebenheit die ich selbst erfahre, urtheile ich: sie ist wirklich, indem ich den Begriff davon, aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch selbst nehme. Daß aber, von einer gewissen Begebenheit, z. B. von der, da ein Stein vom Dache fällt, es eine Ursache gebe, ist nothwendig. Die Erkenntniß dieser Existenz ist nämlich aus dem allgemeinen Begriff von der Verursachung einer jeden Begebenheit, worunter ich diesen bestimmten Fall subsumire.

§. 14.

§. 14.

Der Verstand synthesirt also und schematisirt ursprünglich in den Categorien. Diesen Satz drucken wir in der Formel aus: Wir erkennen die Dinge nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen. In dieser Darstellung der Categorien, haben wir nicht Begriffe zergliedert, sondern den Verstand selbst in seinem ursprünglichen Gebrauch. Sie ist die Zergliederung aller Verständlichkeit. In unsern Begriffen verstehen wir uns nur in sofern, als wir sie auf diesen ursprünglichen Verstandesgebrauch zurückzuführen vermögen.

§. 15.

Das Product der ursprünglichen Synthesis und der ursprünglichen Anerkennung in den Categorien, ist die ursprünglich synthetische objective Einheit des Bewußtseyns. Der Begriff von derselben, ist der Begriff von den Objecten unserer Erkenntniß, sofern wir uns selbst darin verstehen. In Beziehung auf die ursprüngliche Synthesis heißt diese Einheit synthetisch; sie heißt objectiv in Beziehung auf die ursprüngliche Anerkennung (transcendentale Zeitbestimmung). Sie ist von der analytischen Einheit des Bewußtseyns eines jeden Begriffs verschieden.

Aufmerksamkeit auf diese Verschiedenheit ist die wichtigste Angelegenheit in dieser Transcendentalphilosophie. Ich betrachte die Categorien als Begriffe und habe die analytische Einheit im Sinne, wenn

sie

sie mir Bestimmungen der Objecte sind. Diese analytische Einheit habe ich im Sinn, wenn ich einem Dinge, Größe, Sachheit, Substantialität, Causalität u. s. w. beylege. Dagegen ist die Categorie die Erzeugung der ursprünglich synthetischen objectiven Einheit, sofern sie der ursprüngliche Verstandesgebrauch ist. Nur sofern ich diesen ursprünglichen Verstandesgebrauch wohl beherzigt habe, verstehe ich mich in der Ansicht der Categorien als Begriffe, d. i. in ihrer analytischen Einheit, und was ich damit will, wenn ich sage: einem Dinge kömmt z. B. Substantialität zu. Wenn man auf diesem logischen Verstandesgebrauch Acht hat, da man nämlich die Categorien als Merkmale ansieht, und in ihnen Prädicate einem Dinge beylegt, so muß uns die Nachfrage nach dem Dinge selbst, dem wir alle diese Prädicate beylegen, stutzig machen. Es ist eigentlich unsere eigene Unverständlichkeit, die uns hierin zur Last fällt, von der wir uns durch nichts als durch Aufmerksamkeit auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien befreyen können.

Wir erkennen die Dinge nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen. Diesen Satz mißverstehen wir, wenn wir meynen, daß die Dinge an sich auf uns wirken und die Vorstellungen in uns durch ihre Affection erzeugen. Die Feder in meiner Hand wirkt auf mich vermittelst des Lichts das in mein Auge geworfen wird. Die Categorie der Causalität besteht hier in dem ursprünglichen Setzen eines Etwas, (Ursache), das

durch

durch die Synthesis der Wahrnehmungen meines eigenen Zustandes, als eine successive, ursprünglich fixirt wird. Diese Ursache, nämlich die Feder in der Hand ist demnach Erscheinung und nicht Ding an sich, eben daher, weil ich hier den ursprünglichen Verstandesgebrauch in der Categorie der Causalität entdecke. Kurz, dieser Satz sagt mit andern Worten nichts anders, als, daß wir die Categorien nur darum als Prädicate der Dinge ansehen, und nur darum diese Verbindung in die Dinge legen können, weil der Verstand in ihnen selbst ursprünglich verbindet.

§. 16.

Die Wissenschaft des ursprünglichen Verstandesgebrauchs in den Categorien ist die Transcendentalphilosophie. Transcendental nennen wir die Erkenntniß von den Categorien als von dem ursprünglichen Verstandesgebrauch selbst. Der transcendentale Gebrauch aber von diesen Categorien in irgend einem Satze, ist die Anwendung derselben als Prädicate der Objecte, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß sie selbst den ursprünglichen Verstandesgebrauch ganz und gar ausmachen. Dieser transcendentale Gebrauch ist ein bloßes Begriffenspiel, worin wir uns selbst nicht verstehen. Dagegen besteht der empirische Gebrauch von den Categorien, in derjenigen Anwendung derselben, die unter der Bedingung derselben als eines ursprünglichen Verstandesgebrauchs thunlich ist.

So

So ist der Gebrauch der Categorie der Realität, in dem Begriff von einem allerrealsten Wesen, transscendental. Denn um alle Realität diesem Wesen beylegen zu können, so befreyt man es von den Bedingungen des Raums und der Zeit, d. h. man verläßt den ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorie und treibt ein Gedankenspiel. Eben so ist es ein transcendentaler Gebrauch von der Categorie der Größe, in dem Satz; die Materie besteht aus einfachen Theilen. Dagegen ist der Gebrauch eben dieser Categorie empirisch in der Behauptung, daß jeder Theil einer Materie immer wieder aus Theilen besteht.

§. 17

Die objective Gültigkeit eines Begriffs ist die Verständlichkeit desselben. Wenn also ein Begriff auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien (die analytische Einheit des Begriffs auf die ursprünglich synthetische, objective Einheit des ursprünglichen Verstandesgebrauchs) zurückgeführt werden kann, so ist er objectiv gültig. Diese Eigenschaft eines Begriffs ist es, die ihn zu einer Erkenntniß erhebt. Sie ist mit der realen Möglichkeit (§. 13.) eines Begriffs, einerley.

§. 18.

Der critische Idealism besteht in der Aussage, daß der Verstand in seinen Categorien ursprünglich verbindet, und daß auf dieser ursprünglichen Verstandesverbindung, der Gebrauch der Cate-

gorien als Prädicate der Objecte (d. i. die Verbindung die wir in die Dinge legen) lediglich beruht. Dieser in die Denkart aufgenommene critische Idealism, macht dieselbe zu einer critischen Denkart. Wer also mit dem, das alle Verständlichkeit ausmacht wohl vertraut und daher im Stande ist, sich selbst in dem Gebrauche seiner Begriffe zu verstehen, ist der critische Philosoph. Wir betrachten demnach die critische Philosophie als eine Denkart, die einem Gedankengang die Dignität des Philosophirens daher giebt, weil sie ihm den ursprünglichen Verstandesgebrauch unterlegt, und dadurch Haltung und Verständlichkeit ihm verschaft. Die, dieser critischen entgegengesetzte Denkart ist die dogmatische. So wie die erste der Standpunct des urspünglichen Verstandesgebrauchs in den Categorien ist, so ist die zweyte der Standpunct bloßer Begriffe. Der dogmatische Philosoph bleibt bey dem logischen Verstandesgebrauch. Ihr höchstes Princip ist die analytische Einheit des Begriffs und die Vorstellung der Objecte durch Beylegung gewisser Bestimmungen. Diese Denkart ist die der Erkenntniß der Dinge an sich. Ein in dieser dogmatischen Denkart angestellter Gedankengang heißt Speculation.

§. 19.

In der Aufdeckung der Unverständlichkeit einer Speculation besteht der Scepticism. Derselbe stöhrt die dogmatische Denkart durch die Nachfrage nach der Verbindung der Vorstellung von einem Gegen-

genstande mit diesem Gegenstande. Der Sceptiker ist aber in Gefahr selbst dogmatisch zu werden, so lange er nicht Transcendentalphilosoph ist, und auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien seine Aufmerksamkeit nicht wendet. Der dogmatische Sceptiker ist der materiale Idealist. Derselbe leugnet alle Verbindung zwischen den Vorstellungen und ihren Gegenständen, d. i. die Existenz dieser Objecte selbst; nicht aber deswegen, weil die Frage nach dieser Verbindung in sich selbst unverständlich ist, sondern weil diese Verbindung selbst nicht gefunden werden kann.

Wenn gefragt wird, ob der Mond Bewohner habe, so verstehe ich mich in dieser Frage, und die Bejahung oder Verneinung derselben liegt in der Sphäre des Verständlichen. In der Frage nach der Verbindung zwischen der Vorstellung und dem Gegenstande verstehe ich mich selbst nicht, weil ich darin diese Sphäre des Verständlichen, nämlich den ursprünglichen Verstandesgebrauch verlasse. Der Sceptiker stößt auf die Frage: was verbindet meine Vorstellung von irgend einem Dinge mit diesem Dinge, und da bemerkt er, daß die Antwort: das Ding wirke auf ihn und erzeuge die Vorstellung, nicht genug thue, weil er doch auch nur eine Vorstellung von diesem Wirken habe, welches die Frage nach sich zieht, was denn das Band sey zwischen der Vorstellung von dem auf uns wirkenden Dinge, mit diesem wirkenden Dinge, worauf er keine Antwort finden kann. Der Fehler den er begeht liegt darin, daß er auf den

ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien überhaupt und vorzüglich in denen der Existenz nicht achtet, und sich daher selbst in dem Satze: ein Ding ist (existirt) nicht versteht. Der Idealist bezweifelt oder leugnet gar das Daseyn der Gegenstände im Raum und hält lediglich sein eigenes: Ich bin, für gewiß. Aber jene Frage nach dem Bande zwischen der Vorstellung und ihrem Object trift auch dieses: Ich bin. Denn meine Vorstellung von mir selbst, ist nicht dieses Selbst. Was also verbindet meine Vorstellung von mir, mit meinem eigenen Selbst? Versetze ich mich dagegen in den ursprünglichen Verstandesgebrauch, so finde ich daß das Prädicat der Existenz, welches ich einem Dinge beylege, auf dem ursprünglichen Setzen eines Beharrlichen im Raum, das alle Zeitvorstellung erst möglich macht, beruht. (Hierauf beruht auch lediglich die Vorstellung vom Raum als von der beharrlichen Form der Dinge). Mein eigenes Bewußtseyn (das bloß Begebenheit ist) kann ich mir nur an dem Beharrlichen im Raum vorstellen. Nur innerhalb dieser Sphäre des Verständlichen verstehen wir uns in unseren eigenen Täuschungen, z. B. darin, daß das Meer uns in der Ferne erhoben zu seyn scheint, ob es gleich nicht ist; daß der Mond in der Nähe des Horizonts größer zu seyn scheine als in der Mittagsfläche.

Hume traf den wahren Geist des Scepticismus in seinem, gegen den Satz der Causalität, gerichteten Angriff. Denn er nahm eigentlich dieses Ver-

ursachen, da einem Object Verursachung beygelegt und dasselbe daher eine Ursache genannt wird, in Anspruch, und klagte über die gänzliche Unverständlichkeit dieses Begriffs, welche Klage vollkommen gegründet war, weil sie auf der Ansicht der Categorien als Prädicate der Dinge beruhte. Unter dieser Unverständlichkeit liegt aber nicht allein die Categorie der Causalität, sondern auch alle übrigen Categorien, so lange man in ihnen den ursprünglichen Verstandesgebrauch nicht entdeckt.

§. 20.

Aristoteles sahe die Categorien für die höchsten Begriffe an, und diese Ansicht diente ihm selbst für das Princip sie aufzusuchen. Diese Ansicht war aber gerade die dogmatische, welche die Categorien für Bestimmungen der Objecte hält und auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch der in ihnen liegt, nicht achtet. Gerade daher sind dieselben die höchsten Begriffe der Gegenstände, weil sie diesen Verstandesgebrauch ausmachen, der überhaupt die Erzeugung der synthetisch-objectiven Einheit des Bewußtseyns ist, worin der Verstand überhaupt Objecte hat. **Aristoteles** sowohl als **Locke** in neuern Zeiten hielten die Categorien für aus der Erfahrung abgezogene Prädicate der Objecte.

Qualitates primariae und secundariae des Letztern. Die Quelle aller Begriffe war nach ihm: Empfindung und Reflection. Seine einfachen und zusammengesetzten Begriffe.

§. 21.

Nach Plato war die Philosophie die Kunst, Begriffe zur Erinnerung zurückzuführen, von welchen wir schon in einem Zustande vor diesem Leben Gebrauch gemacht haben. Leibnitz dagegen lehrte, daß uns gewisse Begriffe angebohren seyn.

Plato's Ideen, waren Begriffe, denen die Erfahrung niemals vollkommen entsprechende Objecte vorführen kann. Von dieser Art sind insbesondere die sittlichen Begriffe. Leibnitz wollte die Art erklären, wie wir zu dem Besitz gewisser Begriffe gekommen sind, die wir doch nicht auf dem Wege der Erfahrung erhalten haben, ob wir sie gleich auf Erfahrungsobjecte anwenden. Er bemerkte in Ansehung der Entstehung unserer Begriffe eine große Verschiedenheit, und daß, was diese Art der Entstehung betrift, es sich doch z. B. mit dem Begriff der schwarzen Farbe ganz anders verhalte, als mit dem der Größe oder Sachheit der Dinge. Von diesen letzten Begriffen sagte er; sie sind uns angebohren. Das heißt wohl nichts mehr als: wir wissen nicht wie wir zu ihnen gekommen sind. Es ist aber wohl zu merken, daß die Antwort; daß wir zu andern Begriffen auf dem Wege der Erfahrung gelangen, eben so unverständlich ist, so lange wir auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch nicht aufmerksam sind. Die Transcendentalphilosophie belehrt uns dagegen, daß die Categorien der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst sind. Da vergeht uns nun die Frage: woher denn der Verstand

gerade diese und keine andern Categorien habe. Diese Categorien, in der Qualität des ursprünglichen Verstandesgebrauchs, machen den Verstand selbst aus.

§. 22.

Hiernach läßt sich die Unterscheidung fassen zwischen Begriffen a priori und a posteriori. In einem Begriff a priori oder auch **reinem Begriff** werden Bestimmungen der Objecte vorgestellt, die wir denselben deswegen beylegen, weil sie die Erzeugung der synthetisch-objectiven Einheit des Bewußtseyns ausdrucken, die aller analytischen Einheit des Begriffs zum Grunde liegt. Ein Begriff a posteriori oder **empirischer** Begriff, enthält eine Beylegung, die auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien selbst beruht.

Die Begriffe von Größe, Sachheit u. s. w. sind reine Begriffe. Ich lege Größe und Sachheit den Objecten bey, weil sie eigentlich die Erzeugung der synthetisch-objectiven Einheit des Bewußtseyns enthalten, die ich sodann durch Beylegung mancherley Bestimmungen, d. i. als analytische Einheit denke. Der Begriff von dem bestimmten Gewicht, oder auch der bestimmten Größe eines Körpers ist aber ein empirischer Begriff, da diese Bestimmungen aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorien erhalten werden.

§. 23.

In einem **analytischen Urtheil** werden Bestimmungen einem Dinge beygelegt, die schon in dem Begriff dieses Dinges gedacht werden, und wodurch die analytische Einheit (§. 4.) dieses Begriffs fest gehalten wird. In einem **synthetischen Urtheil** legt man dagegen einem Dinge Bestimmungen bey, die von denjenigen, wodurch die analytische Einheit seines Begriffs bestimmt ist, verschieden sind.

Wenn ich durch die Merkmale der Ausdehnung und Theilbarkeit ein Object (Körper genannt) mir vorstelle, so ist es ein analytisches Urtheil wenn ich sage: Körper sind ausgedehnte und theilbare Wesen. Wenn mir dagegen die analytische Einheit des Begriffs vom Golde, durch die Bestimmungen seines andere Mineralien übertreffenden Gewichts, gelbe Farbe, seiner Schmelzbarkeit im Feuer, worin es doch nichts von seinem Gewicht verliehrt fixirt ist, unter welche Bestimmungen die, seiner Auflösbarkeit in aqua regia nicht gehörte, so ist das Urtheil: Gold ist in aqua regia auflösbar ein synthetisches Urtheil. Durch analytische Urtheile wird der Begriff von einem Object deutlich, indem sie die Merkmale ausheben, dadurch es gedacht wird. Durch synthetische Urtheile wird aber dieser Begriff erweitert, indem die analytische Einheit in gewissen Merkmalen schon befestigt ist, und in diesen Urtheilen noch andere Bestimmungen dem Object beygelegt werden, wodurch der Begriff vom Object, nicht mehr gestöhrt wird.

§. 23.

§. 24.

Ein Erfahrungsurtheil ist dasjenige Urtheil, worin, aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch gehobene Bestimmungen, auf die schon gebildete analytische Einheit bezogen werden. Erfahrungsurtheile sind synthetische Urtheile.

In jeder Erfahrung treffen wir den ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorien, mithin die Erzeugung einer ursprünglich synthetischen objectiven Einheit des Bewußtseyns an. Wenn nun der Verstand aus diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch Merkmale heraushebt, so heißt sonach diese Einheit des Bewußtseyns, die er in diesen Merkmalen fest hält, die analytische Einheit. Das Urtheil, das diese Bestimmungen auf den Gegenstand bezieht, entwickelt bloß den auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch beruhenden Begriff, und ist analytisch. Wenn aber nun aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch, nachdem die analytische Einheit des Bewußtseyns in gewissen Merkmalen schon bestimmt und befestigt ist, in den Begriff des Dinges noch andere Bestimmungen aufgenommen worden, so ist das Urtheil das diese Beylegung solcher neuen Bestimmungen aussagt, ein synthetisches. Dieses Letzte sagt unser Paragraph.

§. 25.

Ein Urtheil a priori ist dasjenige, in welchem Bestimmungen auf ein Object bezogen werden, die nicht aus der Erzeugung der ursprünglich syn-

synthetisch-objectiven Einheit des Bewußtseyns genommen worden sind. Jedes analytische Urtheil ist ein Urtheil a priori. Denn die Bestimmung, welche in einem solchen Urtheil einem Object beygelegt wird, wird schon in dem Begriff selbst gedacht, und gehört schon zur Befestigung der analytischen Einheit; sie wird mithin aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch selbst nicht genommen. Aber es giebt auch synthetische Urtheile a priori. Die Bestimmungen die in demselben dem Object beygelegt werden, sind eigentlich der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst, dadurch die synthetisch-objective Einheit, die der analytischen des Begriffs zum Grunde liegt, erzeugt wird.

So ist das Urtheil: das Gold ist gelb, ein analytisches Urtheil, sofern die Bestimmung: gelb, schon zur Befestigung der analytischen Einheit gehört, (in dem Begriffe des Objects liegt) und dieses Urtheil gilt daher unabhängig von aller Erfahrung, d. i. ich habe nicht mehr nöthig auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch zurückzusehen, indem ich darin lediglich die Bestimmung der schon gebildeten analytischen Einheit aussage; das Urtheil ist ein Urtheil a priori. Dagegen ist das Urtheil: jedem Gegenstand kömmt extensive Größe zu, ein synthetisches Urtheil a priori. Es ist synthetisch, weil ich die analytische Einheit des Begriffs von einem Objecte überhaupt, schon durch irgend welche Bestimmungen befestigt hatte und zu diesem noch die der extensiven Größe hinzufüge. A priori ist es, weil ich diese Bestimmung nicht aus dem ursprünglichen Ver-

Verstandesgebrauch herausnehme, sondern diesen Verstandesgebrauch eigentlich selbst aussage.

§. 26.

Diese synthetischen Urtheile a priori lassen sich nun nach der Tafel der Categorien vollständig darstellen. Das Princip derselben ist kein Satz. Wir gelangen zu ihnen durch keine Ableitung von Begriffen. Ihr Princip ist der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst die Erzeugung der ursprünglich synthetischen objectiven Einheit, die sie eigentlich aussagen — das Postulat: ursprünglich vorzustellen. Da nun in diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch alle Erfahrung besteht, so können wir sagen, daß die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, das Princip aller dieser synthetischen Urtheile a priori sey. Sie sind also Grundsätze a priori, die aller Erfahrung zum Grunde liegen. So wie wir nun die Categorien, in der Qualität von Begriffen als dem Verstande beywohnend betrachten, so werden wir auch diese synthetischen Urtheile a priori, Grundsätze der transcendentalen Urtheilskraft nennen. Sie werden Regeln seyn, unter welchen jeder Gegenstand stehen muß, um für uns Object zu seyn, d. i. damit unser Begriff von ihm verständlich sey.

Das Urtheil: Cajus ist sterblich, leite ich von dem allgemeinen Satz ab: alle Menschen sind sterblich. So verhält es sich nicht mit unsern synthetischen Urtheilen a priori. Dagegen ist es der ursprüngliche

liche Verstandesgebrauch selbst, der in jedem dieser Grundsätze ausgesagt wird.

§. 27.

Das Princip der Größen ist: **Alle Objecte sind extensive Größen.** Dieser Satz ist, aus dem Standpunct bloßer Begriffe vernommen, synthetisch, weil darin der Begriff von Objecten schon durch irgend welche Bestimmungen als fixirt angesehen und noch obenein die Bestimmung der extensiven Größe hinzugefügt wird. Diese Begriffenverknüpfung beruht auf der ursprünglichen Synthesis des Gleichartigen in der Categorie: Größe. Denn in dieser wird synthetisch objective Einheit des Bewußtseyns erzeugt, die mir sonach für die analytische Einheit des Begriffs steht, um auf sie Bestimmungen beziehen zu können.

Aus dem Standpunct bloßer Begriffe kann die Verknüpfung der Begriffe in diesem Satz nicht eingesehen werden. Bleibt man auf diesem Standpunct, indem man bloß die Beziehung des Prädicats: Größe, auf die analytische Einheit des Begriffs von einem Object überhaupt, und die bloße logische Beylegung im Sinn hat, und nicht auf die Verstandessynthesis Größe die Aufmerksamkeit wendet, so besteht hierin der Wahn der Erkenntniß der Dinge an sich, worin den Objecten eine Verknüpfung beygelegt wird, die doch der Verstand ursprünglich ausübt. Zum richtigen Verständniß des Satzes ist aber noch folgendes zu bemerken. Ich kann zwar alles und

auch meine eigene Vorstellung einen Gegenstand nennen. Aber jede meiner Vorstellungen und so auch die Vorstellung von der Vorstellung, hat doch nur sofern Bedeutung als sie an einem Beharrlichen im Raum vorgestellt wird, mithin nur sofern als der ursprüngliche Verstandesgebrauch: Größe, Raum, ihr zum Grunde liegt.

§. 28.

In diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorie: Größe besteht die ganze Mathematik. 1) Jedes geometrische Axiom sagt ein solches ursprüngliches Verstandesverfahren aus, und stellt dasselbe durch einen Begriff vor. Die Allgemeinheit dieser Sätze entspringt aus der Verstandessynthesis, welche die Sphähre der analytischen Einheit des Begriffs umfaßt.

Zur Erläuterung diene das Axiom: zwey gerade Linien schließen keinen Raum ein; ich lege einen geradlinigten Winkel. Derselbe ist keine geschlossene Ebene. Indem ich nun die Schenkel desselben durch alle vier rechte Winkel öffne, so hebe ich aus dieser ursprünglichen Verstandessynthesis das Merkmal, daß in allen diesen Fällen keine geschlossene Ebene entstehe. Dieses Zurückführen eines Begriffs auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch: Größe, heißt den Begriff construiren. Dieses und alle andere geometrische Axiome sind synthetische Sätze. Zu den Bestimmungen, dadurch ich mir die analytische Einheit des Begriffs von zwey geraden Linien befestige, gehört nicht

die,

die, daß sie keine Ebene beschliessen. Ich muß zur ursprünglichen Verstandessynthesis gehen, d. h. meinen Begriff construiren, um dieses Merkmal zu erhalten. Erfahrungssätze sind deswegen besondere Sätze, weil die (empirische) ursprüngliche Verstandessinthesis die Sphäre der analytischen Einheit nicht erreicht.

§. 29.

2) Jedes geometrische Theorem ist ein Satz, der aus einer, mit der Construction des Begriffs verbundenen, Ableitung von Begriffen erkannt wird. Aus der Ableitung von Begriffen entspringt das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, das diesen Sätzen anhängt; aus der Construction aber, entsteht die Allgemeinheit derselben.

Ein jedes Theorem kann zum Beyspiel dienen. Um den Satz zu beweisen, daß die drey Winkel des geradlinigten Dreyecks zween rechten gleich sind, legt man durch die Spitze desselben eine Linie der Grundlinie parallel. Nun ist der Satz, daß die Wechselwinkel bei Parallelen sich einander gleich sind, vorhergegangen. Daß also auch in dem gegenwärtigen Fall die Seitenwinkel an der Spitze des Dreyecks den Winkeln an der Grundlinie gleich sind, ist eine Folge jenes Begriffs, und daher nothwendigerweise gewiß. Die Einbildungskraft legt aber die Spitze des Dreyecks nach andern Stellen. Dieses Verfahren heißt Construction. In allen diesen Lagen ist der Fall mit der Parallele und der Gleich-

Gleichheit der Wechselwinkel derselbe, und daher die Allgemeinheit dieses Satzes.

§. 30.

Die fixirte ursprüngliche Verstandessynthesis des Gleichartigen (Raum) ist die quantitative Einheit. Vielheit ist die ursprüngliche Synthesis dieser Einheiten. Die bestimmte Vielheit ist die Allheit.

§. 31.

In dem ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorie Vielheit besteht die Arithmetik. Derselbe ist demnach eben sowohl wie das Verfahren in der Geometrie, Construction. Die geometrische Construction erzeugt Quanta und wir nennen sie die ostensive Construction; die arithmetische aber erzeugt die Quantität, und sie wird die symbolische Construction genannt.

In der Arithmetik giebt es keine Axiome, weil in ihr von der Synthesis des Quanti abgesehen, und bloß die Synthesis der Quantität behalten wird.

§. 32.

Die Mathematik ist die Vernunftwissenschaft durch Construction der Begriffe.

Der Name: Vernunftwissenschaft sagt, daß Mathematik in ihren Sätzen nach Begriffen fortgeht. Ein jedes Theorem ist eine Folge von ihren vorhergegangenen Sätzen. Aber die Allgemeinheit desselben, wird doch immer durch Construction erhal-

halten, sowohl in der Geometrie als Arithmetik; d. h. sie ist doch nicht eine Wissenschaft aus Begriffen. (§. 29.) Da der Satz des Widerspruchs das Princip des Denkens ist, und dasselbe eigentlich die Erklärung des Denkens und des Begriffs aussagt, so kann man auch sagen, daß die Sätze der Mathematik zwar nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen, daß sie aber doch nicht aus demselben entspringen.

§. 33.

Auf diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch: Größe, beruht die vollständige Anwendung des Begriffs von Größe, nämlich die Beylegung derselben als Bestimmung, und aller Sätze der reinen Mathematik, auf Objecte im Raum.

Aus dem Standpunct bloßer Begriffe meynte Leibnitz eine reine Verstandeserkenntniß von den Dingen an sich in dem Satze zu haben, daß die Materie aus einfachen Theilen zusammengesetzt sey. Wenn wir diesen Begriff dem ursprünglichen Verstandesgebrauch gegenüberstellen, so finden wir ihn dagegen widerverständlich.

§. 34.

Raum und Zeit sind stetige Größen, (Quanta continua) der Raum ist nach drey Dimensionen ausgedehnt, die Zeit hat nur eine Dimension. Beyde sind unendlich groß, d. i. es giebt keinen bestimmten Raum und keine bestimmte Zeit, über welche es nicht einen größern Raum und eine längere Zeit geben müß-

müßte. Dieses sind aus der ursprünglichen Verstandessynthesis selbst genommene Merkmale.

§. 35.

Das Princip der Realität ist: Jede Sachheit hat eine intensive Größe, d. i. einen Grad. Dieser Satz ist, wenn man bey der bloßen Begriffenverbindung stehen bleibt, ebenfalls synthetisch. Denn auf diesem Standpunct denkt man die analytische Einheit des Begriffs der Sachheit schon durch irgend welche Bestimmungen befestigt zu haben, und zu ihnen die ganz neue Bestimmung der intensiven Größe hinzuzufügen. Diese Verknüpfung ist sodann auf keine Art einzusehen möglich. Versetzen wir uns dagegen in den ursprünglichen Verstandesgebrauch: Realität, so finden wir daß dieselbe eine ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen ist (Größe) die vom Ganzen einer Empfindung, durch Nachlassung zu kleinern Empfindungen geht (eine intensive Größe ist) und daß in der ursprünglichen Befestigung dieser Synthesis, die synthetisch-objective Einheit des Bewußtseyns erzeugt wird, die uns für eine analytische Einheit stehen muß, wenn wir uns in der Beylegung der Sachheit verstehen wollen.

Was es schwer macht sich in den ursprünglichen Verstandesgebrauch wohl zu finden, ist das Zusammenfallen aller Categorien in der Erzeugung der ursprünglich synthetisch-objectiven Einheit des Bewußtseyns. Dieser Verstandesgebrauch: Realität ist mit dem der Causalität, dem ursprünglichen Setzen eines Etwas, worin die Apprehension mei-

meiner eigenen Gemüthszustände, als successiv ursprünglich fixirt wird, verbunden. Der Transcendentalphilosophie liegt es aber ob, den ursprünglichen Verstandesgebrauch zu zergliedern und ihn in seinen mannigfaltigen Aesten darzustellen.

Ein Beispiel vom Gebrauch des Begriffs der Realität, aus dem Standpunct bloßer Begriffe, ist der Begriff von Materie, als einem Object das durch seine bloße Existenz einen Raum erfüllt. Auf demselben Boden der Unverständlichkeit liegt der Begriff vom allerrealsten Wesen.

§. 36.

Jede Sachheit ist eine continuirliche Größe, d. h. zwischen irgend welchen zwey Graden eines Realen, ist immer Realität enthalten. Auch giebt es keinen schlechthin größten und kleinsten Grad Realität. Ein bestimmter Raum kann immer gleichförmig und doch durch unendlich verschiedene Grade erfüllt seyn. Negatio ist die Aufhebung einer Realität. Limitatio ist eine Realität, sofern darin zugleich negirt wird.

§. 37.

Die Grundsätze der Existenz sind: 1) Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. 2) Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der

Ver-

Verknüpfung der Ursache und Wirkung. 3) Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

§. 38.

Sieht man auf die bloße Begriffverknüpfung in diesen Sätzen, so ist erstens der Grundsatz der Substantialität synthetisch. In dem Begriff von einem im Raum befindlichen Dinge habe ich die analytische Einheit durch mancherley Bestimmungen befestigt. Das Merkmal der Beharrlichkeit denke ich nicht darin. Dagegen besteht der ursprüngliche Verstandesgebrauch der Substantialität in dem ursprünglichen Setzen eines Beharrlichen im Raum, daran alle Zeit allererst vorgestellt werden kann, dadurch also die synthetisch objective Einheit, die aller Zeitbestimmung (der Succession und Simultaneität der Objecte) zum Grunde liegt, erzeugt wird.

Indem man die bloße analytische Einheit des Begriffs von Materie im Sinn, und auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch nicht Acht hatte, so entstand das Dogma der Schöpfung, oder der Hervorbringung aller Materie aus Nichts, welche in Beziehung auf Objecte, die in die Sphäre des Verständlichen gehören, nicht zugelassen werden kann, da diese Lehre widerverständlich ist. Dieser ursprüngliche Verstandesgebrauch war aber doch ein Hinderniß dem Dogma der Vernichtung der Materie. Gigni de nihilo nihil, in nihilum

nil posse reverti, sind zwey Sätze, die den ursprünglichen Verstandesgebrauch des Begriffs von Materie aussäaen. Wenn es aufs Denken ankommt, so hindert nichts, die Materie des Steins in meiner Hand, aus der Natur wegzudenken. Aber der ursprüngliche Verstandesgebrauch der Existenz dieses Dinges belehrt mich, daß dieser Begriff keine Bedeutung hat. Er ist demselben zuwider.

§. 39.

Die Zustände des Beharrlichen heißen die Accidenzen der Substanz. Dieselben entstehen und vergehen (wechseln). Die Substanz bleibt und verändert sich nur, d. i. existirt mit verschiedenen Zuständen. Die Existenz der Substanz heißt Subsistenz, die der Accidenzen heißt Inhärenz.

Ein Stück Holz geht im Feuer in Asche und Rauch über. Die Materie bleibt; sie ist das Beharrliche, das sich nur verändert und mit verschiedenen Zuständen existirt.

§. 40.

Der Grundsatz der Causalität ist, aus dem Standpunct bloßer Begriffe vernommen, ein synthetischer Satz. In dem Begriffe der Veränderung liegt nicht das Merkmal der Verursachung. Es verändert sich etwas (es geschieht), ist so viel, als: es existirt jetzt etwas, das vorhin nicht existirte. Die Bestimmung der Ursache, die der Begebenheit vorhergegangen ist, ist diesem Begriffe fremd. Der ursprüngliche

Ver-

Verstandesgebrauch der Causalität besteht aber in dem ursprünglichen Setzen eines Etwas, dadurch die Synthesis der Apprehension als eine successive fixirt wird, worin die synthetisch-objective Einheit des Begriffs von Veränderung erzeugt wird, und dieser Begriff Bedeutung erhält.

Man druckt diesen Satz sonst aus: Alles Zufällige hat seinen Grund. Wenn man nun unter dem Zufälligen schon dasjenige versteht, was als Folge existirt, so ist der Satz analytisch. Von diesem Glaucom, da man die Merkmale in seinen Begriff legt, die man darin finden will, und so sich überredet, Beweise für synthetische Sätze gefunden zu haben, wird der Verfolg mehrere Beyspiele liefern.

§ 41.

Die intellectuelle oder logische Zufälligkeit der Dinge ist ihre Existenz, sofern sie in Gedanken aufgehoben werden kann. Real- oder empirisch-zufällig ist dagegen das Daseyn der Zustände des Beharrlichen, sofern dasselbe von der Existenz ihrer Ursachen abhängig ist.

Die intellectuelle Zufälligkeit ist ein bloßes Gedankending. Es hindert mich nichts, auch die Substanz der Materie in Gedanken aufzuheben, obgleich dieselbe das Beharrliche ist. Von dieser intellectuellen Zufälligkeit auf die Existenz eines Wesens zu schließen, das schlechthin nothwendig ist, das läuft dem ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien gerade zuwider. Eben so wider-

verständlich ist in Ansehung der empirischen Zufälligkeit, die Behauptung, daß der Zustand einer Substanz, zu derselben Zeit, da er a ist, auch habe non a seyn können.

§. 42.

Der Zustand einer Substanz, durch den sie Ursache des Zustandes einer andern Substanz (ihrer Wirkung) ist, heißt ihre Causalität. Dieselbe ist eine Begebenheit, und setzt dem Gesetze der Causalität gemäß wiederum eine Ursache voraus. Demnach leitet uns der ursprüngliche Verstandesgebrauch der Categorie: Causalität, auf einen Progressus von Wirkungen und Ursachen, in welchem keine schlechthin erste Ursache (Freyheit) angetroffen werden kann.

§. 43.

Kraft ist das Beharrliche (die Substanz), das als Ursache gedacht wird. Handlung ist die Causalität der Ursache, sofern sie wirksam ist. Leiden ist der Zustand des Ueberganges zweyer Zustände in einer Substanz. Da nun der Begriff von Veränderung in dem ursprünglichen Setzen eines Beharrlichen lediglich Bedeutung hat, und Handlung die entstandene Causalität des Handelnden andeutet, so ist jede Handlung ein empirisches Criterium der Beharrlichlichkeit der handelnden Ursache.

Coordinirte und subordinirte Ursachen. Vermögen. Todte und lebendige Kräfte.

§. 44.

Jede Wirkung ist eine Realität, und als solche eine bestimmte intensive Größe. Der Grad dieser Veränderung eines Dinges heißt ein Moment. Eben so ist die Causalität der Ursache eine intensive Größe, und durch einen bestimmten Grad derselben ist jede Ursache thätig.

§. 45.

Wenn eine Substanz aus einem Zustand A in einen andern B übergeht, so ist zwischen beiden Zuständen eine Zeit verflossen. Während dieser Zeit dauerte die Causalität der Ursache, und die Substanz mußte daher continuirlich aus dem Zustande A in den Zustand B übergehen. Diese Vertauschung beider Zustände darf daher nicht anders, als in einem continuirlichen Uebergang sich ereignend, gedacht werden.

§. 46.

Der Grundsatz des Commercii ist, sofern man ihn aus dem Standpunct bloßer Begriffe vernimmt, ein synthetischer Satz. Die analytische Einheit des Begriffs von zugleichseyenden Substanzen, wird schon als bestimmt, und nicht darin die Bestimmung der durchgängigen Wechselwirkung gedacht. Wenn wir dagegen auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch unsere Aufmerksamkeit richten, so besteht derselbe in dieser Categorie in dem ursprünglichen Setzen des Beharrlichen, das wechselseitig einander die Stelle im Raum bestimmt, dadurch die Synthesis der Apprehension als willkührlich ursprünglich fixirt, und die syn-

synthetisch-objective Einheit, die dem Begriff des Zugleichseyns der Dinge zum Grunde liegt, erzeugt wird.

§. 47.

Diese drey Grundsätze sind die Gesetze der Existenz der Objecte, und hiermit also die Gesetze, denen die Natur nothwendigerweise unterworfen ist. Von den empirischen Regeln (z. B. von der, daß nach einem hellen Sonnenuntergang der darauf folgende Tag heiter sey) kann diese Nothwendigkeit nicht ausgesagt werden. Nothwendigkeit ist aber der Character eines Erkenntnisses aus Begriffen. Da nun die Categorie der Relation der ursprüngliche Verstandesgebrauch ist, der die Verständlichkeit des Begriffs enthält, worin wir den Objecten Existenz beylegen, so stehen uns diese Categorien für die allgemeinen Begriffe aller existirenden Dinge, das ist, der Natur überhaupt.

§. 48.

Die Grundsätze der Modalität sind folgende. 1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich. 2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist wirklich. 3) Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, existirt nothwendig.

§. 49.

Die Grundsätze der Modalität unterscheiden sich von den Grundsätzen der andern Categorien auf folgende

gende Art. Diese sagten von einem Object, dessen Begriff schon durch gewisse Bestimmungen befestigt war, eine Bestimmung aus, die nicht in diesem Begriff gedacht wird, und da konnte diese Begriffsverknüpfung nicht anders eingesehen werden, als in der Bemerkung, daß diese Bestimmung der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst ist, dadurch die ursprünglich synthetische objective Einheit erzeugt wird, die der analytischen Einheit des Begriffs zum Grunde liegt. In den Grundsätzen der Modalität wird dagegen lediglich das Verhältniß des logischen Verstandesgebrauchs zum ursprünglichen vorgestellt und dieses Verhältniß bezeichnet. Demnach sind sie eigentlich Postulate, dieses Verhältniß vorzustellen, und sind nicht objectiv, sondern bloß subjectiv synthetische Sätze.

§. 50.

Der Grundsatz der Möglichkeit postulirt die Zurückführung der analytischen Einheit des Begriffs auf die ursprünglich-synthetische objective Einheit des ursprünglichen Verstandesgebrauchs. Derselbe, in den Categorien der Größe, Realität und Relation, macht die formalen Bedingungen der Erfahrung aus. Das Object ist möglich, dessen Begriff auf diesen ursprünglichen Verstandesgebrauch zurückgeführt werden kann.

Der Grundsatz ist also eine Nominalerklärung und zwar die der realen Möglichkeit eines Dinges. Der bloße Begriff von einem Dinge

sagt

sagt nur die logische Möglichkeit desselben, das ist, bloß den logischen Verstandesgebrauch und die analytische Einheit des Bewußtseyns aus. Da kann nun zum öftern ein Object logisch möglich seyn, ohne darum auch real möglich zu seyn. Ein geradlinigtes Zweyeck ist logisch möglich, indem ich allerdings einen Begriff von einem Object habe, in welchem ich durch die Beylegung der Bestimmungen: eingeschlossener Raum von zwey Seiten, eine analytische Einheit fixire. Diesem Begriff correspondirt aber kein ursprünglicher Verstandesgebrauch, und das Object ist daher doch realiter unmöglich. Eben so ist es nur die logische Möglichkeit, die wir in allen ausgeführten Grundsätzen der transcendentalen Urtheilskraft aussagen, daß nämlich einem Dinge Größe, Realität, Substantialität, Causalität zukommen, oder daß mehrere Substanzen im Commercium mit einander stehen. Es ist der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst, der ihnen die reale Möglichkeit sichert. Wenn man aber aus dem Stoffe, den die Erfahrung liefert, Begriffe zusammensetzt, ohne von der Erfahrung selbst die Beyspiele dieser Verknüpfung zu erhalten, so sind dies lauter Hirngespinnste. Dieser Begriffe reale Möglichkeit kann nicht so a priori eingesehen werden, wie die der Categorien. Denn diese letzten sind eigentlich die Bedingungen und gleichsam das Vehikel aller realen Möglichkeit. Erfahrung selbst mußte uns ein Beyspiel liefern von einem Vermögen der Menschen, unmittelbar mit andern Menschen in Gemein-

meinschaft der Gedanken zu stehen, wenn wir einem solchen Object reale Möglichkeit zugestehen sollten.

§. 51.

Der Grundsatz der Wirklichkeit postulirt den logischen Verstandesgebrauch, als sich beziehend auf einen ursprünglichen, das ist, er postulirt die analytische Einheit für einen Begriff, als abgezogen aus der ursprünglich-synthetischen objectiven des ursprünglichen Verstandesgebrauchs.

Der Gegenstand giebt sich mir, er afficirt mich. Hierin besteht der ursprüngliche Verstandesgebrauch der Categorie: Realität, mit welchem derjenige in den Categorien der extensiven Größe und der Relation sofort zusammenfällt. Dieser ursprüngliche Verstandesgebrauch geht in den logischen über, indem ich urtheile: das Object existirt, und ihm die Existenz mit allen Categorien als Prädicate beylege. Das Prädicat der Wirklichkeit setzt also den ursprünglichen Verstandesgebrauch voraus aus welchem der Begriff des Dinges abgenommen seyn muß, um von ihm sagen zu können, daß es existire. Von einer geometrischen Figur heißt es nicht: sie existirt, denn sie ist der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst, der die Ausführung der Regel ist, die im Begriff der Figur gedacht wird. Von der Materie aber, von dem Stein, der Pflanze, sage ich: diese Objecte existiren, weil hier der ursprüngliche Verstandes-

gebrauch in der Erzeugung der synthetisch-objectiven Einheit des Bewußtseyns dem Begriff vorhergeht.

§. 52.

Der Grundsatz der **Nothwendigkeit** postulirt den logischen Verstandesgebrauch als bloß durch Begriffe bestimmt; er postulirt demnach die analytische Einheit des Begriffs als Folge eines Begriffs.

Nothwendigkeit hängt einem Erkenntniß an, sofern es Erkenntniß aus Begriffen ist. Von einer Begebenheit urtheile ich: sie hat **nothwendigerweise** eine Ursache, sofern dieses Urtheil als Folge des allgemeinen: jede Begebenheit hat eine Ursache, gedacht wird. Am Ende muß sich gleichwohl dieser schon von einer analytischen Einheit abgeleitete Begriff auf einen ursprünglichen Verstandesgebrauch stützen, dafern dieser Begriff Erkenntniß seyn und mehr als bloßer Begriff daseyn soll. Der ursprüngliche Verstandesgebrauch in den Categorien der Relation ist es allein, der dem Begriff, darin ich ein Ding als existirend denke, (ihm das Prädicat: Existenz, beylege) die Bedeutung sichert.

§. 53.

Hierauf beruht nun die richtige Einsicht in die Fragen: ob das Feld der Möglichkeit größer sey, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum größer sey, als die Menge desjenigen, was nothwendig ist. Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwen-

wendigkeit geht nicht die Dinge an, sondern unsere Erkenntniß. Von den Dingen heißt es bloß: sie sind. In dieser Hinsicht giebt es keine Vergleichung der Objecte, und der Begriff, darin man meynt, daß zu der Möglichkeit eines Dinges etwas hinzukommen müsse, um das Object wirklich zu machen, ist ohne alle Bedeutung.

§. 54.

Der Begriff von diesen Grundsätzen der transcendentalen Urtheilskraft ist demnach folgender. Sie legen den Gegenständen Prädicate bey, welche eigentlich der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst sind, dadurch die synthetische objective Einheit erzeugt wird, worauf die analytische Einheit, auf welche diese Prädicate in diesen Urtheilen bezogen werden, beruht. Mit ihnen stimmen die vier Formeln der Schule überein: in mundo non datur saltus, non datur hiatus, non datur casus, non datur fatum.

§. 55.

Das Resultat der Transcendentalphilosophie ist nun der Satz: wir erkennen die Dinge nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen. Dieser Satz sagt nicht im Geringsten mehr, als daß der Verstand in den Categorien ursprünglich synthesire und schematisire, daß diese Categorien den ursprünglichen Verstandesgebrauch und allen Verstand ausmachen, daß dieselben in dieser Qualität, von der Ansicht und Gebrauch derselben als bloßer Begriffe zu unterscheiden sind, und daß die Verbin-

dung, die wir in diesem letzten Gebrauch den Dingen beylegen, lediglich auf derjenigen Verbindung beruhe, die der Verstand in seinem ursprünglichen Gebrauch ausübt.

Die ausgeführten Grundsätze haben diese Unterscheidung klar gemacht. In dem Satze: jedem Object kömmt extensive Größe zu, lege ich dem Gegenstande eine Bestimmung bey, und ich sage darin eine in den Dingen liegende Verbindung aus. Aber die Categorie: Größe, ist die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, in der synthetisch-objective Einheit des Bewußtseyns erzeugt wird, auf welcher die analytische Einheit des Begriffs beruht, die ich in dieser Beylegung denke.

§. 56.

Der Begriff von einem Noumenon ist der Begriff von einem Object, das wir in einer Beylegung uns vorstellen, welcher kein ursprünglicher Verstandesgebrauch zum Grunde liegt. Dieser Begriff ist bloß problematisch, und dient uns bloß den Character aller unserer Begriffe, der sie zu Erkenntnissen macht, bemerkbar zu machen. Ein solches Object ist ein Noumenon im negativen Verstande. Da das Prädicat: Existenz, das wir den Gegenständen beylegen, auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch: Existenz in der Categorie der Relation, beruht, und also (welches dasselbe sagt) bloß ein Prädicat der Gegenstände der Erfahrung ist, so hat die Frage: ob Noumena existiren, keinen Sinn. Diese Frage verläßt die Quelle, aus welcher alle Be-

deu-

deutung und Sinn aller Fragen und Begriffe entspringen kann, und giebt sich doch das Ansehen, als unterscheide sie sich nicht von Fragen, welche Objecte der Erfahrung betreffen. Sie verwechselt das Noumenon im negativen Sinn mit dem im positiven Verstande. Denn in dem letzten meynt man Gegenstände, die der Verstand, nachdem man von aller Sinnlichkeit (welches so viel ist als: vom ursprünglichen Verstandesgebrauch) abstrahirt, erkennen, wie sie an sich sind, (existiren).

§. 57.

Die Eintheilung unserer Begriffe in sinnliche und intellectuelle beruht auf der zur Sicherheit der Erkenntnisse nöthigen Unterscheidung des logischen Verstandesgebrauchs vom ursprünglichen. Ein intellectueller Begriff ist der Begriff von einem Noumenon im negativen Verstande. Dagegen ist ein sinnlicher Begriff ein Begriff, der auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorie beruht. Indem also diese Eintheilung unserer Begriffe sehr zulässig ist, so ist doch die der Objecte und der Welt, als des Inbegriffs aller Gegenstände, in die Sinnenwelt und Verstandeswelt (sensibele und intelligibele Gegenstände) ganz unzulässig.

Die Eintheilung der Objecte in sensibele und intelligibele, setzt die Anwendung des Begriffs der Existenz auf die letztere voraus. Abstrahiren wir aber vom ursprünglichen Verstandesgebrauch, indem wir Dinge setzen, die außerhalb der Sphäre desselben liegen sollen, so hat auch der Begriff der

Exi-

Existenz in Beziehung auf diese Objecte keine Bedeutung. Auf einer Verdrehung des Begriffs dieser Eintheilung beruht aber die Erläuterung derselben durch das Beyspiel der Eintheilung der Astronomie in den sphärischen und theorischen Theil dieser Wissenschaft.

§. 58.

Demnach ist auch die Eintheilung der **Erkenntniß** in die der Erkenntniß der Erscheinungen und der Dinge an sich, gänzlich bedeutungslos. Denn Erkenntnisse sind unsere Begriffe, sofern sie auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch beruhen, und die Gegenstände derselben sind demnach Erscheinungen. Diese Eintheilung der Erkenntniß machte **Leibnitz**. Er war der Meynung, daß die Sinnlichkeit in der Erkenntniß der Dinge Verwirrung verursache, von welcher wir abstrahiren müßten, um sodann die Dinge so wie sie an sich sind, und durch den reinen Verstand zu erkennen. Er bemerkte aber nicht, daß in dieser Abstraction von der Sinnlichkeit, eigentlich von dem ursprünglichen Verstandesgebrauch selbst, mithin gerade von der Bedingung, unter der unsere Begriffe Bedeutung haben, abstrahirt wird. Das System dieses großen Mannes läßt sich, seinen Hauptmomenten nach, nach dem Leitfaden der Categorien, vollständig vorlegen und beurtheilen.

§. 59.

Ein Urtheil, dessen Gültigkeit nicht anders als durch Folgerung von andern Urtheilen erkannt werden

den kann, erfordert eine Untersuchung, in der diese höhern Principien (die wiederum Sätze sind) aufgesucht werden. Dieses Geschäffte ist bloß logisch, indem es unter bloßen Begriffen verweilt, und beruht auf einer logischen Comparation. In derselben werden die Begriffe, welche im aufgegebenen Urtheil mit einander verbunden werden, gegen einander gehalten, und dieses geschieht nach den logischen Functionen der Urtheile. Sind die Objecte, die durch einen gewissen Begriff zusammengefaßt werden, in Ansehung eines gewissen Merkmals einerley oder verschieden? Stimmen zwey Begriffe zusammen, oder widersprechen sie sich einander? Ist das Merkmal, das ich mit der analytischen Einheit eines Begriffs verbinde, schon unter den Bestimmungen enthalten, wodurch diese Einheit selbst befestigt ist, oder ist sie darunter nicht enthalten, das ist; ist die Verknüpfung der Begriffe in einem Urtheil eine innere oder äußere? Wird endlich in dem Urtheil eine in den Objecten liegende Verbindung, oder nur eine beliebig gedachte Verbindung ausgesagt, d. h. betrifft unser Urtheil die Materie oder die Form gewisser Begriffe? Sonach entstehen uns vier Begriffe, als so viele logische Comparations-Begriffe: der Einerleyheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Aeußern und Innern, der Materie und Form, der Begriffe, deren Verbindung in einem Urtheil ausgedruckt wird.

§. 60.

§. 60.

Wenn ein Urtheil unmittelbar gewiß ist, so ist zwar keine Untersuchung nöthig, um uns von seiner Gültigkeit zu versichern. Aber einer transcendentalen Reflexion bedarf auch jedes unmittelbar gewisse Urtheil, lediglich um die Verständlichkeit desselben hervorzurufen. Diese transcendentale Reflexion besteht in der Zurückführung der analytischen Einheit des Begriffs, die in dem Urtheil vorgestellt wird, auf die synthetische des ursprünglichen Verstandesgebrauchs.

Der Satz: zwey gerade Linien schließen keinen Raum ein, ist unmittelbar gewiß. Woher kommt diese Gewißheit, da doch der Satz synthetisch ist? Es ist der ursprüngliche Verstandesgebrauch in der Categorie: Größe, der ihm Bedeutung giebt.

§. 61.

Jene logische Comparations-Begriffe werden wir nun transcendentale Reflexions-Begriffe nennen, sofern sie eine Leitung abgeben, nach der wir die logische Verbindung der Begriffe in einem Urtheil auf die ursprüngliche Synthesis des ursprünglichen Verstandesgebrauchs zurückführen. Das Intellectualsystem des großen Leibnitz, worin er eine Erkenntniß der Dinge an sich durch den reinen Verstand aufzustellen vermeynte, hat bloß in der Unterlassung dieser transcendentalen Reflexion seinen Grund. Wir wollen seine Sätze dieser Ueberlegung, dem Leitfaden der transcendentalen Reflexionsbegriffe

nach,

nach, wodurch sich ihre Unverständlichkeit und Leerheit von selbst ergeben wird.

§. 62.

1) Einerleyheit und Verschiedenheit. Der Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) sagt, daß es in der Natur zwey oder mehrere Dinge von eben derselben Quantität und Qualität (mit einerley innern Bestimmungen) gar nicht geben könne. Diesen Satz begründete Leibnitz durch folgende bloß logische Reflexion. Ein Ding, das mit einerley innern Bestimmungen sich uns mehrmalen darstellt, ist nicht viel, sondern Ein Ding. Wenn wir nun von der Art, wie die Objecte unserer Sinnlichkeit erscheinen, wornach wir ihnen ihre Stelle im Raum und in der Zeit bestimmen, abstrahiren, so erkennt der Verstand diese Dinge, wie sie an sich sind. Da also die Verschiedenheit des Raums und der Zeitstelle, in der zwey Dinge von einerley innern Bestimmungen sich befinden, die Dinge an sich nicht angeht, so sind solche Dinge gar nicht von einander verschieden; das ist: sie sind nicht zwey, sondern nur Ein Ding.

§. 63.

Diese Behauptung sieht gänzlich von dem Verstandesgebrauch der Categorien: Quantität und Qualität, weg, indem sie die Bestimmungen des Raums und der Zeit, als nicht die Dinge an sich angehend, betrachtet. Da in diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch die synthetisch-objective Einheit des Bewußt-

seyns erzeugt wird, in der die analytische Einheit, welche wir durch die Beylegung der Bestimmungen der Größe und Qualität denken, Bedeutung hat, so hat der Begriff, in welchem einem Dinge an sich Quantität und Qualität beygelegt wird, keine Bedeutung, sondern ist aller Verständlichkeit gänzlich beraubt. Der Satz des Nichtzuunterscheidenden enthält demnach keine Erkenntniß der Dinge an sich, sondern lediglich die logische Wahrheit, daß, wenn man von den Merkmalen, die zwey Begriffe verschieden machen, abstrahirt, ein allgemeiner Begriff erhalten wird, der beide unter sich enthält.

§. 64.

2) Einstimmung und Widerstreit. Leibnitzens Theodicee ist auf dem Satz errichtet, daß Realitäten, in einem Subject verbunden, niemals im Widerstreit seyn können. Diesen Satz sicherte er durch folgende logische Reflexion. Aller Widerstreit zwischen Realitäten in der Natur ist bloß scheinbar, indem diese Vorstellung lediglich aus der des Verhältnisses der Objecte im Raum und in der Zeit entspringt. Aber diese Ansicht der Dinge gehört zu der Vorstellungsart unserer Sinnlichkeit, von der wir abstrahiren müssen, um die Dinge zu erkennen, so wie sie an sich sind. In diesem Erkenntniß der Dinge an sich, ist aber kein Widerstreit der Realitäten enthalten. Alle Realitäten in der Natur sind bloß durch Grade von einander verschieden. Diese Verschiedenheit aber müßte daseyn, wenn verschiedene Dinge daseyn sollten, und wenn nicht die Natur eine

todte

todte Einförmigkeit überall enthalten sollte. Die Uebel in der Welt sind demnach nichts als die Erscheinungen dieser den Graden nach verschiedenen Realitäten der Dinge, nicht aber Producte des Widerstreits dieser Realitäten.

§. 65.

Indem Leibnitz zu Gunsten seines Satzes von der Vorstellungsart, welche die Realität der Dinge im Raum und in Zeit setzt, zu abstrahiren gebietet, so abstrahirt er damit von dem ursprünglichen Verstandesgebrauch: Realität selbst. Da nun auf diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch die analytische Einheit des Begriffs, worin wir einem Objecte Sachheit beylegen, lediglich beruht, so ist der Begriff von der einem Dinge an sich zukommenden Sachheit ohne alle Bedeutung. Realitäten in der Natur, sind (dafern wir den Begriff davon uns verständlich seyn lassen) allerdings im Widerstreit, wie dieses die tägliche Erfahrung uns überall vor Augen legt. Es bleibt demnach von diesem Satz des Philosophen nichts mehr als die logische Wahrheit: daß ein Begriff, der lauter Bejahungen in sich enthält, nichts Verneinendes enthalte.

§. 66.

3) Das Innere und Aeußere. Leibnitzens Monadologie beruht auf folgender logischen Reflexion. Die Verhältnisse der Substanzen in Raum und Zeit sind nur scheinbare Bestimmungen derselben. Sie sind keine innere den Substanzen selbst zukom-

mende Bestimmungen. Abstrahiren wir von der sinnlichen Vorstellungsart, in der wir die Dinge in solchen Ordnungen uns vorstellen, so erhalten wir das reine Verstandeserkenntniß von den isolirten Substanzen, die dieses nur durch, einer jeden Substanz für sich zukommende, innere Bestimmungen (die der Substanz unabhängig von allen andern Substanzen zukommen müssen) seyn können. Keine andere schlechthin innere Bestimmungen können wir uns aber denken, als Vorstellungskräfte. Demnach sind alle Substanzen Monaden, d. h. einfache Wesen, deren schlechthin innere Bestimmungen Vorstellungskräfte sind.

§. 67.

Dagegen überzeugt uns eine transcendentale Reflexion, daß der ursprüngliche Verstandesgebrauch: Substantialität, im Setzen eines Beharrlichen im Raum, daran die Zeit selbst allererst vorgestellt werden kann, besteht. Hierauf beruht die analytische Einheit des Begriffs, worin wir einem Etwas Substanzialität beylegen. Von den äußern Verhältnissen der Substanzen im Raum abstrahiren, heißt also so viel, als von aller Verständlichkeit des Begriffs von Substanz abstrahiren. Diese Monadologie läßt also bloß den logischen Satz übrig, daß in jedem Begriff ein Object (die analytische objective Einheit) durch Beylegung gewisser Bestimmungen gedacht wird.

Mit dieser Monadologie fällt auch das darauf beruhende Princip der vorherbestimmten Harmonie (harmonia praestabilita), als eines Erklärungsgrundes der möglichen Gemeinschaft der Sub-

stanzen unter einander. Eben darum weil jede Substanz nur mit ihrem eigenen innern Zustande beschäfftigt ist, und mithin mit andern Substanzen in keiner wirksamen Verbindung stehen kann, so mußte eine von allen andern verschiedene Substanz ihre Zustände ursprünglich einander correspondirend gemacht haben. — Influxus physicus; systema causarum occasionalium.

§. 68.

4) Materie und Form. Leibnitzens Lehrbegriff von Raum und Zeit, wornach der Raum die Ordnung der Dinge ist, sofern sie zugleich sind, und die Zeit die Ordnung der Dinge, sofern sie nach einander sind, gründete er durch folgende logische Reflexion. Raum und Zeit sind Bestimmungen der Objecte, bloß sofern sie in Beziehung zu einander betrachtet werden. Nun müssen wir von den Verhältnissen der Dinge zu einander abstrahiren, und jedes Ding bloß im Verhältniß zu sich selbst, das heißt, mit seinen innern Bestimmungen, betrachten, wenn wir es, so wie es an sich ist, durch den reinen Verstand erkennen wollen. Also sind die Dinge an sich (die Monaden) nicht im Raum und nicht in der Zeit, und die Vorstellungen Raum und Zeit sind nichts als der Begriff ihres Verhältnisses zu einander.

§. 69.

Dieser logischen Reflexion setzen wir eine transcendentale entgegen. Wir berufen uns nämlich auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Cate-

go-

gorien. Hiernach ist Raum und Zeit selbst dieser ursprüngliche Verstandesgebrauch. Von demselben abstrahiren, heißt von der synthetisch-objectiven Einheit des Bewußtseyns abstrahiren, die der analytischen des Begriffs von einem Object zum Grunde liegt. Wenn wir bloß logisch reflectiren, indem wir lediglich unsere Begriffe vergleichen, so bleibt von diesem Leibnitzischen Lehrbegriff von Raum und Zeit nichts als der Satz, daß der Inhalt (die Materie) eines Urtheils (die Begriffe, aus denen es besteht) von uns gedacht werden müsse, ehe wir sie in einem Urtheil mit einander verbinden können.

§. 70.

Das Resultat unserer Transcendentalphilosophie besteht demnach darin, daß alle Bedeutung und Verständlichkeit unserer Begriffe in dem ursprünglichen Verstandesgebrauch liege, daß also von jedem unserer Begriffe lediglich in sofern gesagt werden könne, daß er ein Object habe, sich auf ein Object beziehe, und objectiv gültig sey, als die analytische Einheit desselben auf eine ursprünglich synthetisch-objective Einheit zurückgeführt werden könne. Dieser transcendentalen Exposition gemäß, können wir nun den Begriff von einem Undinge, d. i. von Nichts, nach der Tafel der Categorien vorstellen.

Nichts ist erstens das, was weder Eins, noch Vieles, noch Alles ist, das ist, dem kein ursprünglicher Verstandesgebrauch: Größe, correspondirt (ein ens rationis). So ist der Begriff von einem Noumenon, das

das weder im Raum noch in der Zeit seyn, und dem gleichwohl Existenz zukommen soll.

Nichts ist zweytens dasjenige, dem der ursprüngliche Verstandesgebrauch: Realität, nicht zum Grunde liegt (ein nihil privativum). So ist der Begriff vom leeren Raum.

Nichts ist drittens dasjenige, dessen Begriff nicht auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch im ursprünglichen Setzen eines Beharrlichen im Raum beruht (ein ens imaginarium). So ist der Begriff von einer mathematischen Figur.

Diese drey Begriffe laufen nicht wider den ursprünglichen Verstandesgebrauch; sie sind daher nicht widerverständlich. Sie sind aber unverständlich, weil die analytische Einheit, die in ihnen gedacht wird, auf keine ursprünglich synthetisch-objective Einheit zurückgeführt werden kann.

Nichts ist aber auch viertens dasjenige, wovon der Begriff wider den ursprünglichen Verstandesgebrauch läuft (ein nihil negativum). So ist der Begriff von einer geradlinigten zweyseitigen Figur; der Begriff von einer Substanz, die einem Raume gegenwärtig ist, doch ohne ihn zu erfüllen; der Begriff von einer Schöpfung der Materie.

Zwey

Zweyter Abschnitt.

Vorstellung der Methode der Transcendentalphilosophie in Kant's Critik der reinen Vernunft, zur leichtern Einsicht in dieselbe.

§. 71.

Diese Methode fügt sich in die dogmatische Denkart ihres Lesers, und geht von dem Standpunct bloßer Begriffe aus. Nur nach und nach leitet sie die Aufmerksamkeit auf den transcendentalen Standpunct, und der Leser, der immer nur die analytische Einheit seiner Begriffe und den bloß logischen Verstandesgebrauch im Sinn hat, wird allererst in der Deduction der Categorien, auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in denselben und auf die ursprünglich synthetisch-objective Einheit des Bewußtseyns geleitet. Diesen transcendentalen Standpunct muß man schon erreicht haben, um die Critik auf ihrem Wege zu demselben zu verstehen.

§. 72.

Die Critik beginnt von der Unterscheidung zwischen Erkenntnissen a priori und a posteriori, die sie als ein Factum unterscheidet. Nun scheint es sehr verständlich, wenn man sagt, daß diejenigen Erkenntnisse a posteriori sind, und empirische Erkenntnisse hei-

heißen, die ihre Quelle in der Erfahrung haben, und daß dagegen diejenigen a priori sind, und reine Erkenntnisse sind; die von der Erfahrung unabhängig sich in uns befinden, und der Erfahrung lediglich als einer Veranlassung sich zu äußern bedürfen. Aber der Begriff von Erfahrung selbst scheint uns zu vergehen, wenn wir an die skeptische Frage nach der Verbindung unserer Vorstellungen mit ihren Objecten erinnert werden.

§. 73.

Die Critik giebt aber gleich zu Anfange ihrer Untersuchung zwey Merkmale, wodurch Erkenntnisse a priori von Erkenntnissen a posteriori sicher unterschieden werden können. Diese sind Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Aber auch diese Merkmale vergehen dem Leser, der noch nicht Transcendentalphilosoph ist. Von den Erfahrungsurtheilen heißt es, daß sie diese Merkmale nicht an sich tragen. Man kann z. B. nicht sagen, alle Menschen haben schwarze Haupthaare, und auch nicht, daß diejenigen Menschen, welche schwarze Haupthaare haben, dieselben nothwendigerweise haben. Wenn man aber den Begriff des Subjects in dem Erfahrungsurtheil nicht weiter macht, als die Erfahrung reicht, so gilt auch ein solches Urtheil als allgemein. Die Nothwendigkeit eines Erkenntnisses kann aber überhaupt nichts mehr sagen, als daß ein Erkenntniß eine Folge aus Begriffen ist, und es kann daher dieses Merkmal keinem schlechthin ersten Erkenntniß, sondern nur immer einem solchen zukommen,

das als ein Schlußsatz, in einem Schluß gedacht wird, indem es gerade diese Eigenschaft andeutet. Wir haben (§. 28.) die verschiedene Quelle dieser verschiedenen Criterien richtig angegeben.

§ 74.

Die ganze Absicht der Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen ist bloß dem Transcendentalphilosophen klar. Wenn die Bestimmung, die in einem Urtheil einem Gegenstande beygelegt wird, schon in dem Begriff desselben gedacht wird, so ist das Urtheil analytisch; wird sie darin nicht gedacht, so ist das Urtheil synthetisch. Die Erklärung des analytischen Urtheils führt uns die analytische Einheit des Begriffs zu Gemüthe. Aber die Frage: wie sind synthetische Urtheile (sowohl a priori als a posteriori) möglich? leitet auf die ursprünglich synthetisch-objective Einheit, auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch, der diese Möglichkeit in sich enthält. Indem sich die Critik in die dogmatische Ansicht unserer Erkenntnisse aus dem Standpuncte bloßer Begriffe einläßt, so stellt sie die Frage: wie sind synthetische Urtheile a posteriori, möglich? in der Antwort, daß die Erfahrung diese Synthesis vermittele, als aufgelöset vor. Das Bedürfniß einer Critik der Erkenntnißvermögen hält sie aber in der Frage vor: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Auf der Beantwortung dieser Frage beruht die Möglichkeit der Metaphysik, als eines Inbegriffs der Erkenntnisse von Objecten, die außer der Sphäre aller Erfahrung liegen.

§. 75.

§. 75.

Die Transcendentalphilosophie der Critik zerfällt nun in zwey Untersuchungen, in die transcendentale Aesthetik und die transcendentale Logik. Die erste hat die reine Sinnlichkeit, die zweyte den reinen Verstand zum Object. Diese Unterscheidung und die Vorstellung des Erkenntnißvermögens, als bestehend aus reiner Sinnlichkeit und reinem Verstande, wird in folgender Betrachtung eingeführt. Unsere Erkenntniß hebt von der Affection der Objecte an. Die Gegenstände wirken auf uns, und bringen Empfindungen hervor, (sie afficiren uns). Das Vermögen, afficirt zu werden, ist die Sinnlichkeit. Dieselbe ist die Receptivität unsers Gemüths, die durch Affection der Objecte erzeugten Empfindungen sind aber noch nicht Erkenntnisse. Damit diese Empfindungen Erkenntnisse werden, ist noch eine Function erforderlich, und diese gehört dem Verstande zu. Derselbe besteht demnach in einer Spontaneität des Gemüths. Bloß in Vereinigung können diese Vermögen Erkenntniß erzeugen. In dieser ganzen Vorstellungsart bequemt sich die Critik ihrem Leser, der aus dem Standpunct bloßer Begriffe alle Erkenntniß anzusehen gewohnt ist. Sie versetzt sich in den Standpunct desjenigen, der im Erkennen ist, ohne sich des ursprünglichen Verstandesgebrauchs darin selbst bewußt zu seyn, und der innerhalb der Sphäre der Erfahrung sich befindet, ohne seine Aufmerksamkeit auf das alle Erfahrung constituirende (die ursprüngliche synthetische objective Einheit) geworfen zu haben, um ihn allmählig zu diesem höchsten Princip aller Erkenntniß zu leiten.

Nur

Nur erst in der Erreichung dieses Puncts bemerkt man den ursprünglichen Verstandesgebrauch, der selbst den Begriff von der Affection der Objecte (Causalität) und die Begriffe gewisser Vermögen unsers Gemüths als der Sinnlichkeit und des Verstandes constituirt, und ohne sich auf diesem höchsten Punct aller Erkenntniß orientirt zu haben, wird die Unverständlichkeit des Begriffs von Objecten, die uns rühren und Empfindungen in uns hervorbringen, den Leser der Critik heimsuchen.

§. 76.

Da nun die Sinnlichkeit überhaupt das Vermögen ist, von Objecten afficirt zu werden, so hat die transcendentale Aesthetik die Regeln zum Vorwurf, denen gemäß diese Affection Statt findet. Diese Regeln sind Raum und Zeit. Raum ist die Regel, unter der die Sinnlichkeit von äußern Objecten afficirt wird; Zeit die, unter der das Gemüth von seinen eigenen Functionen afficirt wird. Das Vermögen dieser Regeln ist die reine Sinnlichkeit. Diese Regeln sind aber keine Begriffe.

Die Ebbe und Fluth des Meers folgt der Regel des Mondstandes. Diese Regel ist ein Begriff. Ich denke die Bewegung des Mondes durch gewisse feste Bestimmungen, und da könnte die Abwechselung der Ebbe und Fluth auch nach einer ganz andern Regel fortgehen. Was aber Raum und Zeit betrifft, so kann die Affection der Objecte gar nicht als unabhängig von diesen Regeln gedacht werden. Es ist allerdings sehr schwer und eigentlich

lich unthunlich, den wahren Geist der critischen Theorie von Raum und Zeit vorzustellen, wenn man vom ursprünglichen Verstandesgebrauch abstrahirt, und sie bloß als Formen oder Regeln der Sinnlichkeit ansehen will. (Man sehe die Anmerkung S. 160 der Critik d. r. V.)

§. 77.

Allerdings habe ich auch einen Begriff vom Raum und von der Zeit. Raum und Zeit selbst sind nicht Begriffe, ob ich gleich von ihnen Begriffe habe. Raum und Zeit sind reine Anschauungen. Hiermit zeige ich meinen Begriff von ihnen an (die analytische Einheit, die ich durch gewisse Bestimmungen fixire); sie selbst sind aber doch nicht Begriffe, sondern gehören zum ursprünglichen Verstandesgebrauch und zur Erzeugung der ursprünglichen synthetischen Einheit, darauf die analytische Einheit der Begriffe von ihnen selbst beruht.

§. 78.

Die Untersuchung, was Raum und Zeit ist, unternimmt die Critik in zweyerley Erörterungen der Begriffe von ihnen, in einer metaphysischen und einer transcendentalen. Die erste ist die bloß logische Exposition dieser Begriffe. Sie hebt die Bestimmungen aus, durch die wir die analytische Einheit dieser Begriffe fest halten und diese Objecte denken. Die zweyte führt in den ursprünglichen Verstandesgebrauch: Raum und Zeit selbst.

§. 79.

Die metaphysische Erörterung dieser Begriffe lehrt nun, daß Raum und Zeit keine empirische Begriffe sind, d. h. nicht Begriffe von Gegenständen, die uns afficiren, so daß unsere Vorstellung von diesen Gegenständen, von der Empfindung, die sie in uns hervorbrächten, anheben müßte. Sie lehrt ferner, daß Raum und Zeit überhaupt gar keine Begriffe sind. Es verhält sich hierin mit Raum und Zeit auf dieselbe Art, wie mit allen andern Objecten. So wie ich einen Begriff vom Holze habe, so habe ich auch Begriffe von R. und Z. Aber so wie das Holz selbst nicht Begriff ist, eben so wenig sind Raum und Zeit Begriffe. Diese Exposition sagt ferner, daß wir uns gar keinen Begriff machen können, daß Raum und Zeit selbst nicht wären, ob wir gleich wol denken können, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Endlich lehrt sie, daß beide Gegenstände, durch das Prädicat: Größe, und zwar als unendliche Größen, auch nicht als fingirte, sondern als gegebene Objecte von uns gedacht werden.

§. 80.

Diese metaphysische Erörterung ist die Introduction zu der transcendentalen Erörterung dieser Begriffe. Die transcendentale Erörterung führt in den ursprünglichen Verstandesgebrauch: Raum und Zeit. Was erstens den Raum betrifft, so beruft sie sich auf die Geometrie, als eine Wissenschaft, deren Grund- und Lehrsätze insgesammt synthetisch und apodictisch gewiß sind, welche Eigenthüm-

lichkeit gar nicht anders, als unter der gegebenen Erklärung, die den Raum als eine reine Anschauung (ursprünglichen Verstandesgebrauch) vorstellt, begriffen werden können. Hier ist nun vor allen Dingen zu merken, daß diese Berufung auf die Geometrie eine Berufung auf das Verfahren des Geometers ist, und daß nicht die Meynung der Critik hierin die sey, daß die Sätze der Mathematik ihre Gewißheit aus dem Begriffe des Raums, wornach er eine reine Anschauung ist, entlehnen. Dieses Verfahren des Geometers, zuerst in seinen Axiomen, ist ein reines Anschauen, (die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, Construction) ist Raum selbst, (§. 28. und 29). Auf dieser ursprünglichen Verstandessynthesis, welche die Sphäre eines Begriffs durchgeht, beruht die Allgemeinheit des Axioms. Die Erkenntniß aber der Theoreme, geht schon nach Begriffen fort. Sie beruhen schon auf Begriffen, nämlich schon auf den Axiomen, und dienen wieder für Principien anderer Lehrsätze. Hierin besteht die apodictische Gewißheit der Lehrsätze. Die Allgemeinheit derselben beruht aber lediglich auf der ursprünglichen Synthesis des Gleichartigen (§. 29.)

Von den Axiomen der Geometrie kann man eigentlich gar nicht sagen, daß sie apodictische Gewißheit, d. i. Nothwendigkeit bey sich führen, weil sie gar nicht (wie die Theoreme) Erkenntnisse aus Begriffen, sondern lediglich Begriffe sind, die unmittelbar aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch herausgenommen sind. Nur sofern ich Objecte unter diese Begriffe subsumire, und sie

durch

durch dieselben bestimme, nenne ich solche Aussagen apodictisch gewiß. Denke ich z. B. ein gewisses Paar gerade Linien, durch sonst welche Bestimmungen, und sage von diesen Linien aus, daß sie keinen Raum einschliessen können, so ist dieses Erkenntniß apodictisch gewiß, weil es schon durch Subsumtion unter dem allgemeinen Satz: Kein Paar Linien schließt einen Raum ein, enthalten ist.

§. 81.

Was zweytens die Zeit betrifft, so ruft auch hier die transcendentale Erörterung den ursprünglichen Verstandesgebrauch herbey, auf welchem die Erkenntniß der Zeit-Axiome beruht, z. B. die Zeit hat nur Eine Dimension; verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander.

§. 82.

Der Leser der Critik wird auf einmahl den ganzen Geist der critischen Theorie von Raum und Zeit vernehmen, wenn er bemerkt, daß Raum und Zeit zu dem ursprünglichen Verstandesgebrauch gehören, wenn er darauf kömmt, daß Raum die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen ist, die von Theilen zum Ganzen geht, und daß in dieser ursprünglichen Synthesis Zeit selbst erzeugt wird. Diesen ursprünglichen Verstandesgebrauch deutet die Critik mit dem Worte: reine Anschauung, an. Die Categorie: Größe, als ursprünglicher Verstandesgebrauch, (nicht als Begriff) ist demnach mit der reinen Anschauung: Raum und Zeit ganz und

gar

gar einerley. Eben so ist die Categorie: Realität, als ursprünglicher Verstandesgebrauch, mit der empirischen oder materialen Anschauung einerley. Sie ist die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen in der Empfindung, die vom Ganzen zu den Theilen geht, (so daß dieser Verstandesgebrauch den Begriff des Ganzen erzeugt, und dadurch den der Theile möglich macht.)

So lange man diesen Punct nicht trifft und unter Anschauung die unmittelbare Vorstellung eines Dinges, Vorstellung des Einzelnen versteht, nicht aber in ihr den ursprünglichen Verstandesgebrauch selbst bemerkt, so lange ist man von der critischen Denkart, und dem Geiste des critischen Idealismus entfernt.

§. 83.

Aus dieser Theorie von Raum und Zeit folgert die Critik, daß Raum und Zeit gar keine Eigenschaften irgend einiger Dinge an sich vorstelle, sondern daß dieselben bloß Formen aller Erscheinungen sind. Sie folgert, daß alle unsere Erkenntniß, Erkenntniß der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich ist, und nennt dieserhalb ihren Lehrbegriff den critischen, formalen, oder transcendentalen Idealism, den sie aber von dem dogmatischen oder materialen Idealism unterschieden wissen will. Da giebt es nun nichts, das wir so sorgfältig einzuschärfen haben, als die Behauptung, daß unser critischer Idealism in der Behauptung bestehe: der Verstand synthesirt und schematisirt ursprünglich in sei-

nen Categorien, und daß alle Verbindung, die wir in die Objecte legen, (z. B. in dem Urtheil: jede Sachheit ist eine intensive Größe,) nur darum objectiv sey, weil wir in den Categorien ursprünglich synthesiren. In diesem Punct liegt die Verständlichkeit aller unserer Begriffe. Der materiale Idealism geht demselben vorbey, und weil er auf dem Standpunct bloßer Begriffe sich befindet, so ist er dogmatisch. Der critische Idealism ist mit dem dogmatischen so wenig zusammentreffend, daß in dem erstern uns das gänzlich Sinnleere des letzten aufgedeckt wird.

§. 84.

Nach der Methode aber, welche die Critik genommen hat, ist es nicht leicht möglich, diesen wahren Geist ihres Idealisms schon in ihrer transcendentalen Aesthetik zu finden. Dieselbe scheint der Vorstellung Raum zu geben, daß die Dinge an sich uns afficiren und die Anschauungen in uns hervorbringen. Unter dieser Ansicht muß uns dann, erstens, der critische Lehrbegriff nichts anderes, als den identischen Satz, den niemand bezweifelt, daß unsere Vorstellungen nicht die Dinge sind, die vorgestellt werden, zu sagen scheinen. Wenn aber zweytens dieses System nachher die Behauptung aufstellt, daß von den Categorien und also auch von dem Begriff der Causalität gar keine Anwendung auf die Dinge an sich gemacht werden könne, so muß es uns mit sich selbst im Widerspruch zu stehen scheinen, wenn wir vorhin die Lehre darin gefunden zu haben meynen, daß uns die Dinge an sich afficiren. Wenn dagegen die Lehre

der Critik in Ansehung der Categorien darin besteht, daß dieselben den ursprünglichen Verstandesgebrauch ausmachen, und hierin auch der wahre Geist der Categorie: Causalität, besteht, so druckt die Formel: die Erscheinungen (und nicht die Dinge an sich) wirken auf uns und erzeugen Empfindungen, eben diesen Verstandesgebrauch jener Categorie aus.

§. 85.

Es ist daher ganz irrig, wenn man die Critik dahin auslegt, als lehre sie, daß sich die Dinge an sich uns gleichsam verstecken, daß sie aber durch ihre Einwirkung auf unsere Sinnlichkeit, ihre Existenz gleichwohl verrathen. Diese Ansicht verwandelt den critischen Idealism in ein dogmatisches System; indem darin die Categorien aus dem Standpunct bloßer Begriffe angesehen werden. Die Erscheinungen sind die Objecte unserer Erkenntniß; sie sind wahre existirende Objecte, und es ist nicht Täuschung, sondern Wahrheit, wenn wir von unsern Vorstellungen von ihnen sagen, daß denselben Gegenstände correspondiren. Die Critik nennt in ihrer transcendalen Aesthetik, die Erscheinungen selbst, Vorstellungen. Sie beabsichtigt damit nichts weiter, als, die Aufmerksamkeit ihres Lesers auf die synthetisch-objective Einheit der Erkenntniß allmählig zu lenken.

§. 86.

Der zweyte Theil der Transcendentalphilosophie ist in der Critik die transcendentale Logik. In derselben stellt sie den Verstand isolirt vor, und

mittelt den Antheil aus, den derselbe an der Erzeugung der Erkenntniß hat. Der Verstand, dem logischen Verstandesgebrauch nach, ist das Vermögen zu denken, das heißt: sich durch Begriffe Gegenstände vorzustellen; welches wiederum nichts anders, als urtheilen, als durch Beylegung gewisser Bestimmungen eine analytische Einheit des Bewußtseyns fest halten ist. Die Entwickelung dieses logischen Verstandesgebrauchs in den Urtheilen läßt sich die Critik eine Leitung der Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs seyn.

§. 87.

Ein jedes Urtheil läßt sich seiner Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach erwägen, und es ist der Quantität nach, entweder ein allgemeines, besonderes, oder einzelnes Urtheil; der Qualität nach entweder bejahend, oder verneinend, oder unendlich; der Relation nach entweder categorisch, oder hypothetisch, oder disjunctiv; endlich der Modalität nach entweder problematisch, oder assertorisch, oder apodictisch.

§. 88.

Die Zusammenstimmung dieser Formen der Urtheile mit den Categorien fällt von selbst in die Augen. Die Critik sieht sie nun anfänglich als bloße Begriffe an. Aus diesem Standpunct werden sie als Prädicate betrachtet, die den Dingen beygelegt werden, und es heißt hiernach: den Dingen kömmt Größe, Sachheit, Substantialität, Möglichkeit u. s. w.

zu. Aber jene Zusammenstimmung läßt schon ahnden, daß es sich mit diesen Begriffen doch auf andere Art verhalte, als mit sogenannten empirischen Begriffen, und daß das Princip, woher einem Object z. B. Substantialität beygelegt wird, verschieden seyn müsse von demjenigen, weshalb man urtheilt: es ist schwarz, oder flüssig, oder hart.

§. 89.

Jener Zusammenstimmung wegen, dieser Categorien mit den logischen Functionen der Urtheile, nennt die Critik dieselben, Begriffe a priori, und mehr bestimmt, reine Verstandesbegriffe. Insbesondere deutet sie damit an, daß diese Begriffe nicht aus der Erfahrung entsprungen sind, so wie etwa der Begriff von dem Uebergange des Wassers in Eis. Auf diese Weise versetzt sie sich in die Ansicht ihres Lesers, der in Ansehung des Ursprungs der Erfahrungsbegriffe in Richtigkeit zu seyn glaubt. Sie stellt daher die Frage auf: da die reinen Verstandesbegriffe ihren Ursprung nicht in der Erfahrung haben, mit welchem Recht wenden wir sie auf Objecte der Erfahrung an? Die Beantwortung dieser Frage geschieht in der Deduction der Categorien.

§. 90.

Einige Aufmerksamkeit auf das, was Erfahrung heißt, stöhrt aber bald die ruhige Versicherung in Ansehung des Ursprungs und der Gültigkeit der Anwendung der Erfahrungsbegriffe, und es zeigt sich, daß die Deduction der Categorien weit mehr leistet, als

als sie zu versprechen scheint, denn sie führt eigentlich in die Natur der Erfahrung selbst. So lange die Categorien als bloße Begriffe angesehen werden, so ist es eine befremdende Frage: wie kömmt der Verstand zu diesen Begriffen? Die Deduction der Categorien lehrt nun dieselbe als den ursprünglichen Verstandesgebrauch selbst, kennen, und da sind die Categorien, in dieser Qualität, der Verstand selbst. Von diesem Standpunct thun wir einen Blick in die Natur der Erfahrung selbst.

§. 91.

Hieraus läßt sich nun die wahre Einsicht in das Princip des Gebrauchs der Categorien treffen. Das Resultat ihrer Deduction ist nämlich: die Categorien haben Anwendung auf Objecte der Erfahrung, weil sie alle Erfahrung möglich machen. Diese Möglichkeit der Erfahrung wird hier nicht als Begriff aufgestellt, aus welchem jene Anwendung entwickelt werden kann. Diese Vorstellung hat keinen Sinn. Aber indem wir uns in den ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorien versetzen, so versetzen wir uns in die Erzeugung aller Erfahrung, und sonach sehen wir ein, daß die Categorien so sehr alle Erfahrung möglich machen, daß sie eigentlich das Erfahrende selbst sind.

Einzelne Momente der Deduction werden in den Vorlesungen beleuchtet.

Dritter Abschnitt.

Metaphysische Principien der Naturwissenschaft, oder Zurückführung des Begriffs von Materie auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien.

§. 92.

Nach einer Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs vergeht uns der Gedanke der Erkenntniß der Dinge an sich. Eine wohlverstandene Ontologie (Wissenschaft der Wesen der Dinge) ist nichts anders als Transcendentalphilosophie, und alle Metaphysik der Natur wird, statt sich ins Intelligibele zu versteigen, unsere Naturbegriffe auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien zurückführen.

§. 93.

Objecten, die wir durch das Prädicat der Existenz denken, legen wir eben darin eine Natur bey. Abstrahiren wir von der Existenz eines Dinges, da wir dann doch noch den vollständigen Begriff desselben übrig behalten, so ist der Inbegriff der Bestimmungen, dadurch wir die analytische Einheit des Begriffs fest halten, das Wesen des Dinges.

§. 94.

§. 94.

Wir wollen hier die Principien einer rationalen Körperlehre darstellen. Rational ist eine Lehre, sofern die Wahrheiten derselben aus Principien erkennbar sind, mithin apodictisch gewiß sind. Nur in sofern heißt eine solche Lehre, eigentlich und im strengen Sinn, Wissenschaft. Die rationale Körperlehre ist die eigentliche Physik. Dieselbe, sofern sie in einer rationalen Erweiterung ihrer Begriffe, und nicht bloß Entwickelung derselben bestehen soll, kann nicht anders als durch Construction der Begriffe zu Stande kommen. Denn diese, das ist, Mathematik überhaupt, giebt uns die einzige mögliche Art an, wie Begriffe, von Erfahrung unabhängig, erweitert werden können.

Ich entwickele meinen Begriff vom Golde, wenn ich unter andern Bestimmungen, dadurch ich dieses Object denke, die gelbe Farbe aushebe. Ich erweitere meinen Begriff von einem bestimmten Körper, den ich Gold nenne, empirisch, wenn ich z. B. finde, daß er in Aqua Regia unauflösbar ist. Rational erweitere ich aber meinen Begriff vom Körper überhaupt, wenn ich nach der Art, wie die Physik verfährt, erkenne, daß die Fallhöhe des schweren Körpers mit dem Quadrat der Zeit wächst. Die apodictische Gewißheit eines solchen Erkenntnisses beruht auf Schlüssen, und dieserhalb heißt es rational. Die Erweiterung desselben aber, und also seine Allgemeinheit beruht auf Construction, auf ursprünglicher Synthesis

thesis des Gleichartigen, welche die Sphäre des Begriffs erreicht. Jene empirische Erweiterung, erweitert lediglich den Begriff eines bestimmten Objects, das ich durch diesen Begriff denke, und nicht den Begriff selbst. Im vorhergehenden Beyspiel denke ich ein gewisses Object durch die Bestimmungen, die ich im Begriff des Goldes denke. Da steht nun dieser Gegenstand bloß für sich selbst, und die neu erhaltene Bestimmung der Unauflösbarkeit in Aq. R. geht bloß diesen Körper an, und ist also eine Erweiterung seines Begriffs, nicht aber des Begriffs vom Golde, welches so viel sagt, als, daß ich nicht berechtigt bin, überall jene Bestimmung zu erwarten, wo ich diejenigen Merkmale antreffe, die meinen Begriff vom Golde constituiren. Dagegen, da die rationale Erweiterung auf Construction beruht, so leitet mich diese Construction, jenes Gesetz der Fallhöhe auf jeden Körper anzuwenden, dem die Bestimmung der Schwere zukommt.

§. 95.

Der Inbegriff der Regeln des Gemüthszustandes im Menschen, ist die Psychologie. Dieser Gemüthszustand ist eine Erscheinung in der Zeit, und als Begebenheit besteht derselbe in einem beständigen Wechsel. An eine rationale Erweiterung der Begriffe in der Psychologie ist gar nicht zu denken, weil in ihr keine Construction Statt finden kann. Eine rationale Psychologie ist demnach ganz unmöglich, und

und alle Kenntniß unserer Seele kann niemals anders als empirisch seyn.

§. 96.

Indessen also die Körperlehre von der gesammten Naturwissenschaft ganz allein einen rationalen Theil hat, und man daher unter einer rationalen Naturlehre (Physik) schon bloß diese Körperlehre versteht, so heißt dieselbe doch bloß darum rational, weil sie ihre Erkenntnisse von Principien ableitet. Es muß demnach erste Principien geben, welche nicht wieder Erkenntnisse aus Begriffen sind. Diese erste Principien sind der ursprüngliche Verstandesgebrauch selbst. Wir nennen sie aber metaphysische Principien, und bemerken, daß ein Princip metaphysisch sey, wenn es den ursprünglichen Verstandesgebrauch in Beziehung zu gegebenen Naturerkenntnissen ausdruckt. Es ist aber transcendental, sofern es lediglich diesen ursprünglichen Verstandesgebrauch selbst aussagt.

So ist der Satz: jede Veränderung hat eine Ursache, ein transcendentales Princip, indem er nichts weiter als den ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorie: Existenz, aussagt. Dagegen ist der Satz: die Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache, ein metaphysisches Princip, weil darin dieser Verstandesgebrauch in Beziehung auf den Naturbegriff von Materie ausgesagt wird.

§. 97.

Nun hat die Transcendentalphilosophie den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien zergli-

gliedert. Wir haben also hieran einen Leitfaden der Darstellung der metaphysischen Principien der Naturwissenschaft. Es wird nämlich diese Metaphysik der Natur den Begriff von Materie auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch erstens der Categorie: Größe, zweytens, der Categorie: Realität, drittens der Categorie: Existenz, und viertens der Modalität zurückführen. Hierauf beruht die Eintheilung dieser Wissenschaft in die Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie.

Metaphysische Principien der Phoronomie.

§. 98.

Materie ist das Bewegliche im Raum. Der Raum, der selbst beweglich ist, heißt der materielle, oder auch der relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß, (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist,) heißt der reine oder auch absolute Raum.

Der ursprüngliche Verstandesgebrauch in der Versetzung der Stelle einer Materie, wird hier postulirt. Derselbe ist die Categorie: Größe, ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen vom Theil zum Ganzen, Raum. Diese Versetzung der Stelle einer Materie, geschieht nur in Beziehung auf einen Raum. Dieser Raum ist wieder in Beziehung auf einen andern Raum versetzbar; derselbe in Beziehung auf einen dritten u. s. w. Auf diesem Wege ergreifen wir den Begriff von einem absolut unbeweglichen, unversetzbaren Raum, auf wel-

welchen wir in Gedanken zuletzt alle Bewegung beziehen. Dieser absolut fixe Raum, ist er etwas, oder ist er nichts? Der reine Raum ist blos die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen. Der existirende Raum, ist blos der empirische und bewegliche Raum, und der Begriff von einem absolut unbeweglichen Raum ist blos eine Idee, die selbst kein Object hat, dadurch aber der Erfahrungsgebrauch des Verstandes in der Beziehung eines beweglichen Raums auf einen andern höhern beweglichen Raum, Einheit erhält.

§. 99.

Bewegung eines Dinges ist die Veränderung der äußern Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum.

Der ursprüngliche Verstandesgebrauch, der dem Begriff von Bewegung zum Grunde liegt, ist die Versetzung der Stelle, die immer in Beziehung auf einen relativen Raum geschieht. Der Begriff von Bewegung im absolut ruhigen Raum hat kein Object. Die äußern Verhältnisse sind der relative Raum. Richtung und Geschwindigkeit sind aber die beiden Momente, die den Begriff der Bewegung constituiren. Richtung ist der Winkel, den die Linie der Bewegung mit einer festen Linie im relativen Raum macht. Geschwindigkeit ist die Linie, die in einer Zeiteinheit beschrieben wird. Diese Veränderung der äußern Verhältniße ist jedoch keine Begebenheit. Aber Veränderung der Richtung, oder der Geschwindigkeit,

keit, sind Begebenheiten, die Ursachen voraussetzen. Da die Phoronomie diese bloße Versetzung der Stelle zum Object hat, so kommt hier die Größe des Beweglichen in keine Betrachtung. Den Begriff von dieser bringt das zweyte und dritte Hauptstück auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch. Von der körperlichen Größe des Beweglichen abstrahiren, oder dasselbe als einen bloßen Punct betrachten, ist aber einerley. Beschleunigende, verzögernde Bewegung.

§. 100.

Ruhe ist die beharrliche Gegenwart, an demselben Ort.

Ruhe ist nicht Mangel der Bewegung. So gewöhnlich auch diese Definition ist, so steht das Merkmal (Mangel der Bewegung) doch nicht für das Object, das man bezeichnen will. Denn der Mangel der Bewegung eines Beweglichen, sagt nichts anderes als die Gegenwart desselben an einem Orte. Wenn aber ein Körper eine gerade Linie durchläuft, so ist er einem jeden Punct derselben einmahl gegenwärtig. Ruht er nun auf diesem Punct oder bewegt er sich? Jedermann sagt das Letzte; und zwar auch nicht deswegen, weil diese Gegenwart keine endliche Zeit hindurch dauert. Denn wenn ein Körper senkrecht in die Höhe geworfen wird, und er diejenige Stelle erreicht, von wo er von der Schwere getrieben wieder zurückfällt, so verweilt er auch auf dieser Stelle keinen Augenblick. Gleichwohl muß man sa-

sagen, daß er daselbst ruhe. Woher das? So viel kleiner die Geschwindigkeit in einer Bewegung ist, so viel kleiner ist die Bewegung selbst. Wird diese Geschwindigkeit auf irgend einer Stelle = 0, so ist das Bewegliche im beharrlichen Zustande, es ist daselbst beharrlich gegenwärtig, ob es gleich vielleicht daselbst ganz und gar keine endliche Zeit hindurch dauert; es ruhet daselbst. Sonach ist der Begriff von Ruhe ein Größenbegriff, und kann noch als eine unendlich kleine Bewegung gedacht werden. Dieser Begriff von Ruhe ist also construirbar.

§. 101.

Eine jede Bewegung, als Gegenstand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raums in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden.

Die Phoronomie abstrahirt von bewegenden Kräften, welche Betrachtung der Mechanik anheim fällt; mithin von demjenigen ursprünglichen Verstandesgebrauch, der das Urtheil in Ansehung der Bewegung eines Beweglichen bestimmet, was nämlich von beiden bewegt sey, ob der Körper in Beziehung auf einen Raum, oder dieser Raum selbst, indessen der Körper in Ruhe ist. Mithin, da hier die bloße Bewegung in Betrachtung kommt, so ist es immer dasselbe Object, wir mögen uns die Bewegung vorstellen als Ruhe des äußern Raums und

Be-

Bewegung des Körpers nach einer gewissen Richtung und mit einer gewissen Geschwindigkeit, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des relativen Raums mit derselben Geschwindigkeit, aber nach entgegengesetzter Richtung. Es sind zwey Begriffe, die aber auf einerley ursprünglichem Verstandesgebrauch beruhen, mithin einerley Object vorstellen, die Entgegensetzung dieser Begriffe ist bloß alternativ, d. h. man kann einen von beiden wählen; nicht aber disjunctiv, die das Object betreffen würde.

§. 102.

Eine Bewegung ist aus zweyen zusammengesetzt, wenn diese zwey verschiedene Bewegungen an einem und demselben Beweglichen als zugleich existirend vorgestellt werden.

Dieser Begriff scheint sich selbst aufzuheben, indem er zu sagen scheint, daß eine Bewegung (in einer gewissen Richtung und mit einer gewissen Geschwindigkeit) zugleich eine andere seyn soll. Der vorige Paragraph enthält aber die Möglichkeit der Construction, das ist: die Zurückführung dieses Begriffs auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch, und hiermit die Realität dieses Begriffs.

§. 103.

Zwey Bewegungen an einem und demselben Punct, werden zusammengesetzt, wenn die eine als Bewegung des Puncts im absoluten Raum, statt der an-

andern aber eine Bewegung des relativen Raums nach entgegengesetzter Richtung und mit derselben Geschwindigkeit gesetzt wird.

Erster Fall. Da zwey Bewegungen in eben derselben Richtung einem und demselben Puncte zugleich zukommen.

A ——— B ——— C
a ——— b
b ——— c

Es soll der Punct A einmahl mit der Geschwindigkeit ab nach der Richtung AC und zweytens mit der Geschwindigkeit bc nach eben derselben Richtung AC bewegt vorgestellt werden. Man setze also die Bewegung des Puncts A im absoluten Raum nach der Richtung AC und mit der Geschwindigkeit ab=AB, so wird A nach Verlauf der Zeiteinheit sich im absoluten Raum auf der Stelle B befinden. Wenn nun zu gleicher Zeit der relative Raum mit der Geschwindigkeit bc=CB und nach der Richtung CB sich bewegt, so wird A nach Verlauf der Zeiteinheit sich im relativen Raum auf der Stelle C befinden, und er wird für alle Erfahrung sich mit der Geschwindigkeit AC=ab+bc und nach der Richtung AC bewegt haben.

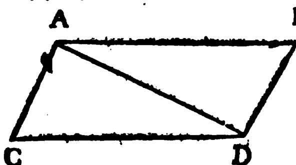
Zweyter Fall. Da zwey Bewegungen in gerade entgegengesetzten Richtungen an einem und demselben Punct sollen verbunden werden.

A ——— C ——— B
a ——— b
a ——— c

Es soll der Punct A einmahl mit der Geschwindigkeit ab und nach der Richtung AB; zum andern aber mit der Geschwindigkeit ac und nach entgegengesetzter Richtung CA bewegt vorgestellt werden. Man setze also die Bewegung

gung des Puncts A mit der Geschwindigkeit ab = AB im absoluten Raum. Zu gleicher Zeit bewege sich aber der relative Raum mit der Geschwindigkeit c = AC nach derselben Richtung AB, so wird nach Verlauf der Zeiteinheit der Punct A im absoluten Raum sich auf der Stelle B befinden. Wegen der Bewegung des relativen Raums aber, wird die Stelle A sich nach Verlauf der Zeiteinheit auf C befinden. Also wird A für alle mögliche Erfahrung sich mit der Geschwindigkeit ab — ac = CB, und in dieser Richtung, bewegt haben.

Dritter Fall. Da zwey Bewegungen eben desselben Puncts, nach Richtungen, die einen Winkel einschließen. verbunden vorgestellt werden.



Der Punct A soll mit zwey Bewegungen zugleich, und zwar einmal mit der Geschwindigkeit AB und nach der Richtung AB, und zweytens mit der Geschwindigkeit AC und nach der Richtung AC, bewegt vorgestellt werden. Man setze, A bewege sich im absoluten Raum nach der Richtung AB und mit dieser Geschwindigkeit, so wird nach Verlauf der Zeiteinheit A sich in B befinden. Zu gleicher Zeit bewege sich aber der relative Raum nach der Richtung CA und mit dieser Geschwindigkeit, so wird nach Verlauf der Zeiteinheit die Stelle D im absoluten Raum sich in B befinden, und der Körper wird für alle Erfahrung in einer Zeiteinheit die Diagonale AD des Parallelogramms ABCD durchlaufen seyn.

Die Construction des Begriffs einer zusammengesetzten Bewegung beruht also bloß auf dem Grundsatz §. 101. Daß alle Bewegung nichts als Veränderung äußerer Verhältnisse ist, und daß absolute Ruhe sowohl als absolute Bewegung, nichts ist, und dieser Begriff kein Object hat; das ist ein Satz, der so gewiß ist, wie jedes geometrische Axiom, indem er, wie dieses, unmittelbar auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch beruht. Wenn demnach auf die bloße Bewegung gesehen, und von aller bewegenden Kraft abgesehen wird, so ist es dasselbe Object, was entweder als Bewegung des äußern Raums und Ruhe des Körpers, oder als Ruhe dieses Raums und Bewegung des Körpers nach entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit vorgestellt wird.

§. 104.

Die Phoronomie hat den Begriff von Materie auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch: Größe, zurückgeführt. Derselbe ist das Versetzen der Stelle des Beweglichen, die Synthesis des Gleichartigen, die als ursprünglich vollendet gedacht, die Categorie der Einheit ist. Die ursprüngliche Synthesis der Einheiten ist aber die Categorie der Vielheit. Derselben entspricht nun der Begriff der zusammengesetzten Bewegung an einem und demselben Punct. Endlich ist die vollendete Synthesis der Einheiten, die Categorie der Allheit, und diese wird in der Vorstellung der Zusammensetzung zweyer Bewegungen, deren Richtungen einen Winkel einschließen, erreicht.

Me-

Metaphysische Principien der Dynamik.

§. 105.

Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heißt, allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist. Ein Raum, der nicht erfüllt ist, ist ein leerer Raum.

Es ist der ursprüngliche Verstandesgebrauch: Realität, worauf die Dynamik den Begriff von Materie zurückführt. Diese Realität ist mit dem: den Raum erfüllen, einerley, und man hat alle Aufmerksamkeit lediglich auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch zu wenden, und sich in denselben zu versetzen. Da besteht nun derselbe in der ursprünglichen Synthesis der Empfindung, vom Ganzen zu den Theilen, und in dem ursprünglichen Fixiren dieser Synthesis (der transcendentalen Zeitbestimmung, Schematismus der Categorie). Diese Categorie mußte, wie es in der Transcendentalphilosophie geschah, für sich selbst erwogen werden. Der ursprüngliche Verstandesgebrauch fällt aber, wie wir es auch erinnert haben, sofort mit der Categorie: Existenz, zusammen. Indem mein Finger in einen Raum einzudringen strebt und Widerstand fühlt, so besteht in der Synthesis dieser Empfindung und der ursprünglichen Zeitbestimmung derselben, der Verstandesgebrauch: Realität. Verschieden davon, obgleich damit verbunden, ist der Verstandesgebrauch: Existenz, das

ursprüngliche Setzen eines Beharrlichen, daran die Zeit selbst vorgestellt wird, und dadurch meine eigene successive Apprehension, der ich in dem Zustande der Empfindung vorhin nicht war, und jetzt darin mich befinde, als successiv fixirt wird, d. i. die Categorie: Causalität, worauf der Begriff von einem Realen im Raum beruht.

§. 106.

Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft.

Diesen Begriff von Erfüllung des Raumes sagt der ursprüngliche Verstandesgebrauch aus. (§. 105.) Die Categorie der Existenz setzt ein Beharrliches, daran die Zeit selbst erst vorstellbar ist, als Ursache des Widerstandes. Die Begebenheit, welche verursacht wird, ist aber eine Bewegung. Demnach ist die Kraft, womit Materie einen Raum erfüllt, eine bewegende Kraft. Dagegen sagt der Begriff, daß Materie durch ihre bloße Existenz einen Raum erfüllt, eine qualitas occulta aus. Diese Aussage geschieht aus dem dogmatischen Standpunct, dem Standpunct bloßer Begriffe, wornach die Categorien als Prädicate angesehen werden und auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in ihnen nicht gemerkt wird. Bloß aus Begriffen und also nach dem Satz des Widerspruchs soll sich sonach erkennen lassen, daß, wo eine Materie ist, an diesem Orte zugleich keine

andere seyn kann. Nur erst, nachdem ich auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch der Causalität aufmerksam gewesen bin, verstehe ich mich in meinen Begriffen, und sehe ein, daß, wenn die bewegende Kraft, die einen gewissen Raum erfüllt, derjenigen gleich ist, die in diesen Raum einzutreten bestrebt ist, dieser Raum von ihr nicht erfüllt werden kann. Da aber über jede endliche Kraft eine größere gesetzt werden kann, so wird allerdings diese größere Kraft noch denselben Raum erfüllen, der schon von der kleinern (ganz gleichförmig) erfüllt ist. Kurz, an diese bewegende Kraft hängt der Verstand den ganzen Begriff von Materie. Sie und nichts Anderes ist die Materie.

§. 107.

Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr seyn kann (oder welches einerley ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht).

Zurückstoßungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache seyn kann, andere von sich zu entfernen, (oder, welches einerley ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht).

Der Inhalt des vorigen Paragraphen muß uns hier und im Fortgange erinnerlich seyn, und nun mit Klarheit diese Erklärungen zu vernehmen, müssen wir uns des Vorurtheils entschlagen, daß Materie durch ihre bloße Existenz einen Raum erfülle, und daß,

daß, wo eine Materie ist, daselbst zu gleicher Zeit keine andere seyn kann. Sonach wird uns vernehmlich seyn, daß die Zurückstoßungskraft, oder repulsive Kraft der Materie, von der hier die Rede ist, jene bewegende Kraft sey, welche das Materielle eines Raums eigentlich ausmacht. Es ist also hier in dem Begriff der Zurückstoßungskraft nicht an die Mittheilung der Bewegung durch einen Stoß, (welchen Gegenstand die Mechanik haben wird), sondern an die Verbreitung des Materiellen zu denken. Eben so ist die Anziehungskraft nicht mit einem Zuge zu verwechseln, da eine Materie in ihrer Bewegung eine andere mit sich fortschleppt. Es ist die Anziehungskraft, (von der bald gezeigt werden wird, daß sie eine der Materie wesentliche Kraft ist) durch die eine Materie eine andere in sich aufzunehmen bestrebt ist.

§. 108.

Die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche gedacht werden können. Denn

Wo diese Ausdehnungskraft ist, da ist Materie. Sonach giebt es keine Theile eines materiellen Raums, in welchen die Ausdehnungskraft nicht angetroffen würde, weil dieses so viel sagen würde, als: es gebe Materie, die keine Materie wäre. Diese Ausdehnungskraft muß aber ihren bestimmten Grad haben. Denn,

Denn, wäre sie unendlich groß, so würde sie in einer endlichen Zeit sich in alle Räume verbreiten, welches dem ursprünglichen Verstandesgebrauch widerstreitet. Wäre sie aber unendlich klein, so würde in einer endlichen Zeit gar keine Verbreitung dieser Kraft Statt finden, welches ebenfalls widerverständlich ist. Diese Ausdehnungskraft nennen wir die ursprüngliche Elasticität der Materie, weil sie die Materie selbst ist, und ihr Begriff den Begriff von Materie constituirt, und unterscheiden sie damit von der abgeleiteten Elasticität, die sich als empirische Eigenschaft mancher Materie (z. B. der Luft) offenbart.

§. 109.

Eine Materie durchdringt in ihrer Bewegung eine andere, wenn sie durch Zusammendrückung den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt.

Es ist hier nicht an leere Zwischenräume zu denken, die durch äußere Zusammendrückung der Materie verengt werden, da man dann glaubt, daß diese Zusammendrückung so weit gehen kann, bis kein leeres Zwischenräumchen weiter darin befindlich ist. Eine solche Zusammendrückung ist die mechanische durch Mittheilung der Bewegung. Dagegen besteht die dynamische Zusammendrückung einer Materie, von der hier die Rede ist, in dem Eindringen einer Materie in den Raum, der schon von Materie erfüllt ist, und eine Materie wird zusammengedrückt, wenn der Raum ihrer Verbreitung verengt wird. Durchdrungen würde

sie

sie werden, wenn, in solcher dynamischen Zusammendrückung, dieser Raum gänzlich aufgehoben, d. i. bis auf einen mathematischen Punct gebracht werden könnte.

§. 110.

Die Materie kann ins Unendliche zusammengedrückt, aber niemals durchdrungen werden. Denn da die ursprüngliche Expansivkraft das Materielle eines Raums und das Beharrliche ist, das alle Zeitvorstellung selbst möglich macht, so muß der Grad dieser Kraft im umgekehrten Verhältniß ihrer Verbreitung stehen. Nun kann über jede endliche Kraft eine größere gedacht werden. Also kann auch eine jede bestimmte Materie, die nichts als ein bestimmtes Quantum ursprünglicher Expansivkraft ist, das einen gewissen bestimmten Raum erfüllt, durch eine größere zusammendrückende Kraft auf einen kleinern Raum gebracht werden. Würde nun dieser Raum bis auf einen mathematischen Punct gebracht werden, so würde der Grad der Expansivkraft unendlich groß werden, und diese Kraft würde doch keinem Orte gegenwärtig seyn, welches dem ursprünglichen Verstandesgebrauch widerstreitet.

§. 111.

Die Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wächst, heißt die relative; diejenige aber, die auf der Voraussetzung beruht, daß die Materie, als sol-

solche, gar keiner Zusammendrückung fähig sey, heißt die absolute Undurchdringlichkeit. Die Erfüllung des Raums mit absoluter Undurchdringlichkeit wird die mathematische, die mit bloß relativer die dynamische Erfüllung des Raums heißen.

Nach dem Begriffe der absoluten Undurchdringlichkeit giebt es keine andere Zusammendrückung, als solche, die in der Verengung der leeren Zwischenräume einer Materie besteht. Diese Undurchdringlichkeit ist in der That nichts mehr noch weniger als eine qualitas occulta. Denn auf die Frage: warum der Raum, der von einer Materie gleichförmig erfüllt ist, nicht noch von einer andern Materie zugleich erfüllt seyn könne, erhält man die Antwort: weil die Materie undurchdringlich ist. Der Begriff der relativen Undurchdringlichkeit (§. 110.) beruht dagegen auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch der dynamischen Erfüllung des Raums, d. i. der Categorie: Realität, und ist daher von diesem Vorwurfe frey.

§. 112.

Materielle Substanz ist dasjenige im Raum, was für sich, d. i. abgesondert von allem andern, was außer ihm im Raum existirt, beweglich ist. Die Bewegung eines Theils der Materie, dadurch sie aufhört ein Theil zu seyn, ist die Trennung. Die Trennung der Theile einer Materie ist die physische Theilung.

Materielle Substanz, Materie, ursprüngliche Expansivkraft ist eins und dasselbe. Es ist das Beharrliche. Das Quantum derselben beharret, der Raum ihrer Ausdehnung möge erweitert oder verengt werden; es möge seine Stelle im Raum verändern. Das ursprüngliche Setzen dieses Beharrlichen ist ein ursprünglicher Verstandesgebrauch und macht alle Zeitvorstellung möglich.

§ 112.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist. Denn

Der Raum, den die Materie erfüllet, ist ins Unendliche mathematisch theilbar, d. i. er besteht, so klein er auch ist, immer wieder aus Räumen. Nun ist die materielle Substanz mit der ursprünglichen Expansivkraft, die diesen Raum erfüllt, einerley. Da nun die mathematische Scheidung der Räume die diese Räume erfüllenden Kräfte von einander scheidet, so ist dieselbe eine Theilung der materiellen Substanz in materielle Substanzen, und geht demnach eben sowohl, als die des Raums, ins Unendliche.

Der Satz: die Materie besteht aus einfachen Theilen, kann wol mit der Voraussetzung der absoluten Undurchdringlichkeit der Materie, nicht aber mit dem Begriff der relativen Undurchdringlichkeit und der dynamischen Erfüllung des Raums bestehen. Denn nach der ersten, deren Begriff die Materie durch das Prädicat der Existenz vorstellt, und doch

aus

aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch dieser Categorie nicht abgenommen ist, kann man annehmen, daß ohngeachtet der Raum, den eine Materie einnimmt, ins Unendliche, geometrisch theilbar ist, doch die Theile derselben nicht von einander getrennt werden können, diese Materie demnach eine absolut einfache Substanz, d. i. Monade, sey. Diese Behauptung würde ächt dogmatisch seyn, indem sie aus dem Standpunct bloßer Begriffe geschehen würde, und kann auch nur so lange den Schein von Gültigkeit haben, so lange die Verständlichkeit des Begriffs von Materie, die in nichts als in dem ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorien besteht, nicht hervorgehoben ist. Mit dieser wird dem Monadisten alle Ausflucht benommen. Die Beylegung der Bestimmung der Existenz beruht auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch der Categorie der Relation. Derselbe besteht hier in dem ursprünglichen Setzen einer bewegenden Kraft, die den Raum erfüllt. Wo diese ist, da ist für sich bestehende, materielle Substanz, ein Beharrliches, daran alle Zeitvorstellung möglich ist.

Der Monadist, der, wie gesagt, Dogmatiker ist, beweiset aus bloßen Begriffen, daß die Materie aus einfachen Theilen besteht. Sie ist ein Compositum. Wird nun in Gedanken alle Composition aufgehoben, so bleibt das Einfache übrig. Dieser Standpunct bloßer Begriffe, ist, wie immer gesagt worden, der, der Erkenntniß der Dinge an sich. Wäre also unser Erkenntniß

eine

eine Erkenntniß der Dinge an sich, so wäre jener Satz apodictisch gewiß. Die Zurückführung des Begriffs von Materie auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch, die Herbeyschaffung der Verständlichkeit unsers Begriffs also, ist aber mit der Erkenntniß der Materie als Erscheinung einerley. Aus diesem Standpunct also, auf den wir uns selbst verstehen und unsere Begriffe allererst Bedeutung haben, behauptet unser Satz die unendliche Theilbarkeit der Materie.

§. 114.

Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft, als die zweyte wesentliche Grundkraft derselben. Denn

Ein gewisses bestimmtes Quantum Materie, das nichts Anderes ist, als ein gewisses Quantum ursprünglicher Expansivkraft, enthält nichts in sich, das die Erfüllung derselben auf einen gewissen Raum beschränkte. Durch bloße repulsive Kräfte würde also die Materie sich in alle Räume verbreiten. Da nun der Grad der Expansivkraft im umgekehrten Verhältniß des Raums steht, in welchen sich dieselbe verbreitet, so würde der Grad einer in alle Räume sich verbreitenden Expansivkraft unendlich klein, d. i. der Null gleich seyn. Es würde also nirgendwo ein endliches Quantum Materie angetroffen werden, d. i. jeder angebbare Raum würde vollkommen leer seyn, welches dem ursprünglichen Verstandesgebrauch widerstreitet. Also erfordert die reale Möglichkeit der Materie (die Verständlichkeit ihres Begriffs) noch eine

eine ursprüngliche zusammendrückende, d. i. Anziehungskraft, dadurch die Verbreitung eines jeden bestimmten Quanti Materie, auf einen bestimmten Raum begrenzt werde, und also überhaupt Materie dasey.

Die ursprüngliche Attractionskraft nennen wir hier auch eine ursprüngliche zusammendrückende Kraft. Diese Zusammendrückung ist aber nicht die mechanische, da eine Materie eine andere durch Druck, d. i. vermittelst ihrer Expansivkraft, eine andere aus ihrer Stelle treibt. Diese erfordert zu ihrer Möglichkeit selbst eine ursprüngliche Anziehungskraft, die der Grund einer dynamischen Zusammendrückung ist. (§. 169.) Sie ist die Kraft, dadurch ein erfüllter Raum einen andern in sich aufzunehmen bestrebt ist.

Das Erkenntniß aber, daß der Materie eine ursprüngliche Anziehungskraft zukomme, ist ein Erkenntniß aus Begriffen, und die Gewißheit, die sie bey sich führt, daher eine apodictische. So verhielt es sich nicht mit dem Satz, daß der Materie eine ursprüngliche Ausdehnungskraft zukomme. Die Erkenntnißart desselben, war mit der eines jeden geometrischen Axioms einerley, indem sie den ursprünglichen Verstandesgebrauch herbeyführte und unmittelbar an denselben die Realität des Begriffs darlegte. Es zeigt sich, daß die ursprüngliche Expansivkraft, das Materielle selbst, die materielle Substanz mithin das Constituirende des Begriffs der Materie ist. Was aber die ur-

sprüng-

sprüngliche Attractionskraft betrift, so gilt es von derselben nicht, wie von der ursprünglichen Expansivkraft, daß durch sie die Materie gegeben ist. Sie ist nicht das Reale; sondern sie limitirt das Reale. Da wird das Daseyn dieser Kraft, als Folge, aus dem Begriff eines durch Expansivkraft erfüllten Raums, erkannt, — weil, heißt es, die durch bloße Expansivkraft existirende Materie sich in alle Räume verbreiten, und es so keinen bestimmten erfüllten Raum geben würde.

§. 115.

Durch bloße Anziehungskraft, ohne Zurückstoßung, ist keine Materie möglich. Denn

Wenn eine Materie durch bloße Anziehungskraft existirte, so würde der Raum ihrer Verbreitung ins Unendliche verringert werden, d. h. er würde in einen mathematischen Punct übergehen, und mithin würde keine Materie existiren. Demnach sind repellirende Kräfte zur Möglichkeit der Materie nothwendig, die dieser ursprünglichen Zusammendrückung Schranken setzen.

Dieser Satz sagt eigentlich nichts mehr, als das schon Ausgeführte, daß Materie durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, ihre Räume erfüllt. (§. 108.) Das Setzen dieser Expansivkraft, als des Beharrlichen im Raum, macht die Verständlichkeit des Begriffs von Materie aus. So wie nun aber, wenn ursprüngliche Expansivkraft, die einen bestimmten Raum erfüllt, gesetzt wird, das Daseyn ei-

einer ursprünglichen Attractionskraft aus bloßen Begriffen erkennbar ist; so ist auch, umgekehrt, das Daseyn einer ursprünglichen Expansivkraft aus bloßen Begriffen erkennbar, wenn man ursprüngliche Anziehungskraft voraussetzt. Dieses Letzte sagt unser Paragraph. Wenn wir aber auf das Verhältniß unsres Verstandes zu der Erzeugung des Begriffs von Materie, und so also auf die reale Möglichkeit dieses Begriffs aufmerksam sind, so ist es die ursprüngliche Ausdehnungskraft, in deren Setzen sich der ursprüngliche Verstandesgebrauch offenbart, wovon demnach auch die Naturwissenschaft den Anfang machen muß.

§ 116.

Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Wirkung einer Materie auf die andere außer der Berührung ist die Wirkung in die Ferne (actio in distans.) Diese Wirkung in die Ferne, die auch ohne Vermittelung zwischen inne liegender Materie möglich ist, heißt die unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder auch die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum.

Geometrisch berühren sich zwey Räume, die zwar zusammentreffen, aber so, daß der eine entweder ganz innerhalb, oder ganz außerhalb dem andern fällt; physisch aber berühren sich erfüllte Räume durch unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung ih-

ihrer Expansivkräfte in der gemeinschaftlichen Grenze derselben. Da nun da Materie ist, wo ursprüngliche Expansivkraft ist, so ist Ursache und Wirkung beider Materien, die sich berühren, nirgendwo, als in der gemeinschaftlichen Grenze. Mit der ursprünglichen Anziehungskraft der Materie wird es sich anders verhalten. Die Wirkung derselben ist unabhängig von aller Berührung, und also eine Wirkung in die Ferne.

§. 117.

Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere Materien durch den leeren Raum. Denn die ursprüngliche Anziehungskraft ist die Ursache der bis auf bestimmte Grenzen gehenden Verbreitung eines bestimmten Quanti ursprünglicher Expansivkraft, mithin enthält sie selbst den Grund der Möglichkeit der physischen Berührung. Sie wirkt also von aller Materie, die zwischen der bewegenden Materie (der sie beywohnt) und der bewegten Materie (auf welche sie wirkt) angetroffen wird, unabhängig, und die Wirkung einer Materie auf eine andre vermittelst dieser Kraft, ist demnach eine Wirkung durch den leeren Raum.

Daß unser Verstand in der Erkenntniß der ursprünglichen Anziehungskraft einer Materie sich auf eine andere Art verhalte, als in der der ursprünglichen Expansivkraft, haben wir schon erwogen. Das erstere Erkenntniß ist aus Begriffen, das zweyte beruht unmittelbar auf dem ursprünglichen Verstan-

standesgebrauch. Gleichwohl ist doch das erstere kein bedeutungsloser Begriff, sondern ein wahres Erkenntniß, weil doch das erste Princip desselben der ursprüngliche Verstandesgebrauch der Categorien: Realität und Existenz ist. Es ist sehr gut hierauf wohl aufmerksam zu seyn. In der Expansivkraft ist uns Materie gegeben, und darin allein besteht alles Materielle. Der ursprüngliche Verstandesgebrauch besteht hier in dem ursprünglichen Setzen einer Ursache, einer bewegenden Kraft, die Widerstand leistet, demjenigen, das in denselben Raum einzudringen bestrebt ist. Darum nun, weil diese bewegende Kraft, als bloße Expansivkraft, sich in alle Räume verbreiten, und mithin jeden bestimmten Raum leer lassen würde, so kommt der Materie noch eine ursprüngliche Attractionskraft zu, die ihre Verbreitung auf einen bestimmten Raum begrenzt. Es ist also ein Schluß, d. i. ein Erkenntniß aus Begriffen, darin wir der Materie diese ursprüngliche Anziehungskraft beylegen. Diese Kraft wirkt demnach von aller Erfüllung unabhängig, mithin auf jede andere Materie unmittelbar, es möge andere Materie zwischen inne liegen oder nicht.

Die ursprüngliche Expansiv- und Attractions-Kraft sind Grundkräfte der Materie. Sie begreiflich zu machen, würde eine widerverständliche Forderung seyn. Die höchste Spitze aller Philosophie, das ist, alles Begreifbaren, ist das Verständliche, und dieses liegt in nichts als im ur-

sprünglichen Verstandesgebrauch. Jene Kräfte heißen eben darum Grundkräfte, um anzuzeigen, daß sie von nichts abgeleitet, d. h. gar nicht begriffen werden können, und zwar nicht daher, weil dieses uns Menschen nur unmöglich ist, sondern weil es in sich selbst unmöglich ist, und eine Aufgabe, die dieses fordert, keinen Sinn hat. Weil aber das Erkennen der ursprünglichen Anziehungskraft doch wirklich ein Begreifen ist, und dieses Erkenntniß kein unmittelbares Verstandeserkenntniß ist, wie das der ursprünglichen Expansivkraft ist, weil also der Begriff von Materie schon durch das Merkmal der Expansivkraft constituirt ist, so erscheint uns das Urtheil, daß der Materie eine ursprüngliche Anziehungskraft zukommt, als ein synthetisches, und es geht uns daher ohne diese Ansicht des ursprünglichen Verstandesgebrauchs schwer an, zuzugestehen, daß die Materie, vermöge dieser Kraft, da wirke, wo sie nicht ist. Es scheint widersprechend, zu sagen, daß die Materie da wirke, wo sie nicht ist. Aber dieser Widerspruch liegt in der Verwechselung der ursprünglichen Anziehungskraft mit der Expansivkraft. Was diese betrifft, so gilt es allerdings, daß vermöge derselben die Materie bloß da wirke, wo sie ist, indem dieselbe die Materie selbst ausmacht, und den Begriff von ihr constituirt.

Von dieser ursprünglichen Anziehung ist, wie es sich von selbst versteht, diejenige, die man Zusammenhang nennt, verschieden. Jene gehört zum Wesen der Materie, als Materie überhaupt; diese

diese ist eine Eigenschaft mancher Materien, die empirisch erkennbar ist. Diese findet nur in der Berührung Statt; jene wirkt unabhängig von Berührung und macht dieselbe erst möglich.

§. 118.

Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, heißt eine Flächenkraft; diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft.

Die ursprüngliche Expansivkraft, welche das Materielle selbst ausmacht, ist eine bloße Flächenkraft. Setze ich, daß eine Materie durch sie auf eine andere wirke, so geschieht dieses nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung, so daß diese Wirkung an einem Orte (in dieser Berührungsfläche), mit dem Daseyn der Materie (eines unendlich kleinen Quanti Expansivkraft) einerley ist. Die ursprüngliche Anziehungskraft ist dagegen eine durchdringende Kraft. Durch sie wirkt Materie da, wo sie nicht ist, und nimmt einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen. Da sie nun zum Wesen der Materie gehört, wir also in ihrer Erwägung alle empirische Bestimmungen der Materie bey Seite setzen, und auf die bloße Möglichkeit der Materie achten müssen, so ist das Quantum der Anziehung einer Materie dem

Quantum des Materiellen, das ist, ihrer ursprünglichen Erfüllung, proportionirt.

§. 119.

Die ursprüngliche Anziehungskraft, worauf selbst die Möglichkeit der Materie, als einer solchen, beruht, erstreckt sich im Weltraum von jedem Theil derselben, auf jeden andern, unmittelbar ins Unendliche, und wirkt nach dem umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernungen der Materien. Denn eben daher, weil diese Kraft eine der Materie wesentliche und Grundkraft, und wie gesagt worden, durchdringende Kraft ist, so daß sie von aller Erfüllung des Raums der zwischen der Materie, der sie inhärirt, und der bewegten Materie angetroffen wird, unabhängig und unmittelbar auf die letzte wirkt, so kann in der Größe dieser Entfernung kein Grund der Vernichtung ihrer Wirkung liegen. Die ursprüngliche Anziehungskraft also, die dem Materiellen eines Raums eigenthümlich ist, verbreitet ihre Wirkungen nach allen Richtungen ins Unendliche. Da aber der Grad der Anziehung so vielmal kleiner ist, so vielmal größer die Fläche ist, auf welche sich ein gewisses Quantum von Anziehung verbreitet, und da diese Flächen von verschiedener Entfernung, welche einerley Quantum Anziehung, die aus demselben Punct ausgeht, auffassen, sich wie die Quadrate dieser Entfernungen verhalten (nach geometrischem Beweise), so erhellet, daß die Wirkung der ursprünglichen Anziehungskraft der Materie, auf jede andere Materie sich um-

umgekehrt wie das Quadrat ihrer Entfernung von einander verhalte.

Indem nun ein jeder Theil eines von Materie erfüllten Raums auf jeden andern Theil dieses Raums ursprüngliche Anziehung ausübt, und wiederum von diesem angezogen wird, so ist es dieser Conflict der Grundkräfte der Materie, der die Verbreitung einer Expansivkraft bis auf bestimmte Grenzen, mithin die Erfüllung eines Raums von bestimmtem Grade möglich macht. Hier läßt sich nun die Aufgabe denken: die Möglichkeit der Materie zu construiren, d. i. den ursprünglichen Verstandesgebrauch für den Begriff eines, mit bestimmtem Grade Expansivkraft, einen gewissen Raum erfüllenden Materiellen, hervorzubringen. Die Auflösung dieser Aufgabe kömmt nicht mehr den metaphysischen Principien der Naturwissenschaft zu, sondern würde rein mathematisch seyn. Da aber nun die Materie durch ihre Anziehung auf alle andere Materien im ganzen Weltraum unmittelbar wirkt, so ist die Erfüllung eines Raums mit bestimmtem Grade, also eine bestimmte Materie, nur durch die Einwirkung aller andern Materien im Weltraum, möglich.

Die Wirkung der ursprünglichen Anziehungskräfte, die allem Materiellen wesentlich sind, ist die allgemeine Gravitation. In einem System von Materien, die gegen einander ursprüngliche Anziehung ausüben, ist die Bestrebung in der Richtung der größern Gravitation sich zu bewegen, die Schwere.

Die Anziehungen müssen nicht als Strahlen, die von einem Puncte aus und nach der Fläche hingeben, vorgestellt werden, weil diese Vorstellungsart auf eine Divergenz der Strahlen hinführt, und es hiernach Puncte in der Fläche giebt, die nicht angezogen worden; sondern man muß die angezogene Fläche zum terminus a quo machen, und von dieser, die in allen ihren Puncten von einem materiellen Puncte angezogen wird, gerade Linien nach diesem Punct ziehen, und diese als Kraftstrahlen vorstellen.

Von der ursprünglichen Anziehung der Materie heißt es also, daß sie im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernungen in alle Weiten wirke. Von der ursprünglichen Elasticität werden wir sagen können, daß sie im umgekehrten Verhältniß der Cubi der unendlich kleinen Entfernungen wirke. Denn diese Kraft ist eine bloße Flächenkraft, die bloß in der Berührung wirkt, und da kann, ohngeachtet der Begriff von ihr mit dem des Materiellen überhaupt einerley ist, sie noch als in unendlich kleinen Entfernungen wirksam vorgestellt werden. Da nun der Grad dieser Elasticität, sich umgekehrt wie der körperliche Raum verhält, worin diese Kraft sich verbreitet, so steht der mathematischen Vorstellungsart von Grenzverhältnissen gemäß, in der die Berührung noch als eine unendlich kleine Entfernung gedacht wird, diese Wirkung in dem umgekehrten Verhältniß des Cubus unendlich kleiner Enfernungen.

§. 120.

§. 120.

Unsere Dynamik hat also den Begriff von Materie auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien der Qualität zurückgeführt. Hiernach war die ursprüngliche Expansivkraft das Reale, das den Raum erfüllet. Die ursprüngliche Anziehungskraft war eine Negation, wodurch, so viel an ihr ist, alle Materie würde durchdrungen, mithin das Solide gänzlich aufgehoben werden. Nur durch Vereinigung beider Kräfte, mithin nur durch Limitation der Wirkung der erstern Kraft durch die zweyte, ist Materie, das ist, die Verbreitung der ursprünglichen Expansivkraft in bestimmten Grenzen, möglich.

§. 121.

Was aber die Erklärung der specifischen Verschiedenheit der Materien betrifft, so ist dieselbe kein Object der Metaphysik der Natur, die in der Darlegung der Grundkräfte der Materie den ursprünglichen Verstandesgebrauch, worauf ihr Begriff beruht, zergliedert. Die Momente anzugeben, worauf diese Verschiedenheit sich insgesammt bringen läßt, soll nur noch unser Geschäfft seyn.

§. 122.

Ein Körper in physischer Bedeutung, ist eine Materie zwischen bestimmten Grenzen (die also eine Figur hat). Der Raum zwischen diesen Grenzen, seiner Größe nach betrachtet, ist der Raumes-Inhalt. Der Grad der Erfüllung eines Raums von bestimmtem Inhalt heißt Dichtigkeit.

In

In dem Systeme der absoluten Undurchdringlichkeit giebt es eine absolute Dichtigkeit, die eine Materie dann hat, wenn sie keine leere Zwischenräume hat. Wir haben in die Stelle dieses leeren Begriffs den von Erfüllung des Raums durch ursprüngliche Expansivkraft gesetzt. Hiernach ist eine Materie dichter als eine andere, wenn der Grad ihrer Erfüllung grösser, als der der andern ist, und eine absolute Dichtigkeit, in dieser Bedeutung, ist hiernach ein Unding.

§. 123.

Anziehung, sofern sie bloß als in der Berührung wirksam gedacht wird, heißt Zusammenhang. Eine Materie, deren Theile, ohnerachtet ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander, dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist flüssig. Theile einer Materie werden aber an einander verschoven, wenn sie, ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthigt werden, diese unter einander zu verwechseln. Theile einer Materie werden getrennt, wenn die Berührung nicht bloß mit andern verwechselt, sondern aufgehoben, oder ihr Quantum vermindert wird. Ein fester (starrer) Körper ist der, dessen Theile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können (die folglich mit einem gewissen Grade von Kraft dem Verschieben widerstehen). Das Hinderniß des Verschiebens der Materie an einander ist die Reibung. Der starre Kör-

Körper ist spröde, wenn seine Theile nicht können an einander verschoben werden, ohne zu reißen.

Man schneide durch eine Ebene ein Fluidum. Wenn nun diese Ebenen sich einander mit derselben Gewalt anziehen, mit welcher dieselben nach entgegengesetzter Richtung von ihren anliegenden Theilchen gezogen werden, so ist kein Zusammenhang zu überwinden, obgleich jene Anziehung in der Berührung beträchtlich seyn dürfte, und eben darum ist dieser Körper ein Fluidum. In demselben ist kein Zusammenhang zu überwinden, obgleich die Theile allerdings mit einer größern Kraft als in festen Körpern zusammenhängen mögen. Wenn dagegen ein starrer Körper durch einen in Gedanken gelegten Schnitt getrennt wird, so ziehen seine Theile in dieser Berührungs-Ebene sich mit einer größern Gewalt einander an, als sie nach entgegengesetzter Richtung gezogen werden, und es ist daher ein Zusammenhang zu überwinden. Die Theilchen lassen sich nicht verschieben. Aus dem Zusammenhang der Theilchen in einem flüssigen Körper, und der doch dabey befindlichen Möglichkeit sie zu verschieben, folgt eben die Eigenschaft des Flüssigen, daß die Theilchen desselben das größte Quantum der Berührung unter einander, und das kleinste Berührungsquantum mit dem umgebenden Raum hervorzubringen trachten, daß also ein Wassertropfen jederzeit die Kugelgestalt anzunehmen trachtet. Die Hydrodynamik beruht auf der Eigenschaft des Flüssigen, daß keine Reibung der Theilchen darin möglich ist, son-

sondern daß im Gegentheil eine Verbreitung des Drucks auf irgend welchen Theil nach allen Seiten hin darin Statt findet.

§. 124.

Elasticität (Springkraft) ist das Vermögen einer Materie, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Größe oder Gestalt, bey Nachlassung derselben wiederum anzunehmen. Sie ist entweder expansiv oder attractiv; jene um nach der Zusammendrückung das vorige größere, diese, um nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen anzunehmen.

§. 125.

Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heißt mechanisch; die der Materien aber, sofern sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heißt chemisch. Dieser chemische Einfluß heißt Auflösung, sofern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat; derjenige aber, der die Absonderung zweyer durch einander aufgelöseten Materien zur Wirkung hat, ist die Scheidung.

Was die Wirkung einer Materie auf eine andere durch Mittheilung ihrer Bewegung betrifft, so wird die Mechanik davon handeln. Hier haben wir von derjenigen bewegenden Kraft der Materie gehandelt, welche das Materielle selbst ausmacht. So lange nun die eine Materie lediglich die Theile der

der andern von einander sondert, so ist die Auflösung noch nicht die absolute. Absolut ist die Auflösung, wenn kein Theil der Solution angegeben werden kann, der nicht Theile der aufgelöseten Materie und des Auflösungsmittels, in dem Verhältniß, in welchem die Grenzen dieser specifisch von einander verschiedenen Materien zu einander stünden, in sich enthielte. Demnach würden, nach einer absoluten Auflösung zwey (oder mehrere) specifisch von einander verschiedene Materien, einen und denselben Raum gleichförmig erfüllen (folglich nicht so, daß die Theile der einen, neben den Theilen der andern sich befinden). Es frägt sich, ob eine solche absolute Auflösung sich wol denken lasse? oder vielmehr: ob dieser Begriff verständlich sey? Die Zergliederung des Verstandesgebrauchs, worauf der Begriff von Materie als einem Realen im Raum beruht, sagt die reale Möglichkeit, das ist, die Verständlichkeit dieses Begriffs von absoluter Auflösung aus. Es frägt sich also nur, ob sich diese Erscheinung in der Natur vorfindet. Nun muß man doch gestehen, daß, wenn die Auflösung bis auf gewisse moleculas der aufgelöseten Materien gegangen ist, dieselbe noch weiter gehen wird, wenn die auflösende Kraft des Auflösungsmittels fortdauert. Wenn nun gleich der Raum ins Unendliche theilbar ist, so würde doch, da jede bestimmte Zeit, eine unendliche Menge unendlich kleiner Zeittheilchen enthält, die Vollendung dieser absoluten Auflösung in einer bestimmten Zeit, gedacht werden können.

können. Auf diese Art stellt Kant die Möglichkeit einer absoluten Auflösung in seinem Werke vor. Mir dünkt aber, daß in dieser Vorstellungsart eine Bedingung aufgenommen worden sey, welche der absoluten Auflösung gerade entgegen ist, nämlich die bloße Trennung der Theilchen der aufgelöseten Materie von dem Auflösungsmittel, die doch keine Intussusception der Materie ist, und welche in dem Begriff der absoluten Auflösung eigentlich gemeynt wird.

Nach dem dynamischen Begriff der Materie kann nun auch nichts gegen die reale Möglichkeit des freyen Durchgangs der einen Materie durch eine andere, (z. B. der magnetischen), ohne der letzten dazu freye Durchgänge zu verstatten eingewandt werden.

Was endlich die Aufgabe betrifft, die Verschiedenheit der Materien zu erklären, so kann unsere dynamische Naturphilosophie keinen andern Erklärungsgrund angeben, als die Verschiedenheit der Verbindung der ursprünglichen Expansiv- und Anziehungskraft. Diesen Erklärungsgrund nennen wir jedoch bloß, indem wir doch nicht im Stande sind, diese specifisch verschiedenen Verbindungen selbst anzugeben, und sie als die Gründe jener verschiedenen Materien darzustellen. Eine andere Erklärungsart ist die der mechanischen Naturphilosophie. Das Verhältniß der absolut leeren Zwischenräume zum Vollen, die verschiedene Figur der absolut harten ersten Körperchen (Atomen) ist hier das

Prin-

Princip, aus welchem die specifische Verschiedenheit der Materie abgeleitet wird. Mehr aber als diesen Erklärungsgrund anzugeben, vermag die Atomistik auch nicht. Das Vorzüglichste hierbey ist, daß nach Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs, worauf der Begriff eines Realen im Raum beruht, die Unverständlichkeit des Begriffs von der Materie, als von einem Etwas, das durch bloße Existenz seinen Raum erfüllt, der das Princip dieser Corpularphilosophie ist, in die Augen fällt.

Metaphysische Principien der Mechanik.

§. 126.

Materie ist das Bewegliche, sofern es, als ein solches, bewegende Kraft hat.

Die Phoronomie hatte die bloße Versetzbarkeit der Stelle im Raume zum Object. Hierin bestand der ursprüngliche Verstandesgebrauch der Categorie: Größe. Die Dynamik führte uns auf ursprünglich bewegende Kräfte der Materie; nämlich auf Expansivkraft, welche den Raum erfüllt und das Materielle ausmacht, und auf ursprüngliche Anziehungskraft, welche der Erfüllung des Materiellen Grenzen setzt. Diese waren ursprünglich bewegende Kräfte, die zum Wesen der Materie gehören. Die Materie nun, wie sie durch ihre Bewegung Ursache der Bewegung der Materie ist, ist das Object der Mechanik. Von der ursprünglichen Expansivkraft können wir sagen, daß durch

sie Bewegung ertheilet werde, indem dieselbe das Materielle selbst ist. Wenn aber das Materielle bewegt ist, und durch seine Bewegung eine andere Materie in Bewegung setzt, so theilt es demselben seine Bewegung mit, und die Materie als eine Bewegung mittheilende Kraft ist der Vorwurf der Mechanik. Es ist der ursprüngliche Verstandesgebrauch in den Categorien der Relation, worauf wir den Begriff von Materie in dieser Mechanik zurückführen werden, und dieser Verstandesgebrauch wird die metaphysischen Principien der Mechanik ausmachen.

§. 127.

Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum. Dieselbe, sofern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heißt die Masse, und man sagt, eine Materie wirke in Masse, wenn alle ihre Theile, in einerley Richtung bewegt, außer sich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Eine Masse von bestimmter Gestalt, heißt Ein Körper (in mechanischer Bedeutung). Die Größe der Bewegung (mechanisch geschätzt) ist diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt wird; Phoronomisch besteht sie bloß in dem Grade der Geschwindigkeit.

Die Dynamik führte auf das Materielle, auf dasjenige, was Materie ausmacht. Hiernach erfüllt

Ma-

Materie durch ursprüngliche Expansivkraft einen Raum. Je größer ein Raum ist, der in einem bestimmten Grade erfüllt ist, so viel größer ist die Quantität der Materie (so viel mehr Materie ist da). Aber die Quantität der Materie eines bestimmten Raums ist auch so vielmal größer, so viel größer der Grad der Erfüllung dieses Raums ist. Das Verhältniß der Quantität der Materie ist demnach zusammengesetzt aus dem Verhältniß des Raums, den sie erfüllt, und dem Verhältniß des Grades dieser Erfüllung. Sofern nun alle Theile einer Materie nach einerley Richtung und mit derselben Geschwindigkeit bewegt sind, so heißt die Quantität der Materie die Masse. So vielmal größer die Quantität einer mit einer gewissen Geschwindigkeit bewegten Materie ist, so vielmal größer ist die Größe ihrer Bewegung. Bey derselben Quantität Materie ist aber auch die Quantität ihrer Bewegung so vielmal größer, so vielmal größer ihre Geschwindigkeit ist. Dieselbe Wirkung wird demnach hervorgebracht werden, wenn man die Quantität einer Materie, die mit einer gewissen Geschwindigkeit bewegt ist, verdoppelt, oder wenn man die Geschwindigkeit verdoppelt und die Quantität der Materie unverändert läßt. Das Verhältniß der Größe der Bewegung ist also zusammengesetzt aus dem Verhältniß der Größe der Materie und dem ihrer Geschwindigkeit.

§. 118.

§. 121.

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern nur durch die Quantität der Bewegung bey gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden. Denn

Das Verhältniß der Quantität der Materien ist zusammengesetzt aus dem Verhältniß des Raums, den die Materie erfüllt, und dem des Grades dieser Erfüllung. Wenn nun dieser Grad in allen Materien einerley wäre, so würde die Quantität einer Materie, in Beziehung zu jeder andern, durch das Verhältniß ihrer Räume geschätzt werden. Wenn aber zwey Materien specifisch verschieden sind, so kann durch das bloße Verhältniß ihrer Räume die Quantität dieser Materien gegen einander nicht mehr geschätzt werden. Nun ist das Verhältniß der Größe der Bewegung einer Materie zusammengesetzt aus dem der Quantität der Materie und dem Verhältniß der Größe der Geschwindigkeit. Wird also die Geschwindigkeit in zwey bewegten Materien gleichgesetzt, so verhalten sich die Größen dieser Materien wie die Größen ihrer Bewegungen. Demnach ist ganz allein die Quantität der Bewegung bey irgend einer gewissen Geschwindigkeit ein allgemein gültiges Maaß für die Quantität aller Materien.

Die Quantität der Bewegung einer Materie ist der Größe der Wirkung, welche die Materie durch ihre Bewegung hervorbringt, proportional. Die Causalität der Ursache wird nun verdoppelt, verdreyfacht u. s. w. wenn man die Geschwindigkeit

des

des Körpers bey unveränderter Quantität seiner Materie, verdoppelt, verdreyfacht u. s. w. annimmt. Läßt man aber diese Geschwindigkeit unverändert, und verdoppelt dagegen die Quantität der Materie, so wird eben so die Causalität der Ursache, folglich die Wirkung durch die Bewegung zweymal größer u. s. w.

§. 129.

Erstes Gesetz der Mechanik. Bey allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert.

Die ursprüngliche Expansivkraft macht das Materielle selbst aus, das einen Raum erfüllt. Sie ist das Beharrliche, das der Verstand ursprünglich setzt, woran die Zeit selbst allererst vorstellbar ist. Nun ist das Verhältniß der Quantität der Materie ein zusammengesetztes, aus dem des Grades ihrer Erfüllung, und des Raums, den sie einnimmt, und es ist demnach die Quantität der Materie, im Verhältniß zu der Einheit, wodurch sie bestimmt wird, durch das Product des Raums, den sie erfüllt, in den Grad der Erfüllung bestimmbar. (Wenn nämlich der Raum, den die als Einheit bestimmte Materie einnimmt, $= 1$ und ihre Dichtigkeit auch $= 1$ heißt, so ist, wenn die Dichtigkeit einer gewissen Materie $= 2$, der Raum, den sie einnimt $= 3$ ist, die Quantität derselben $= 6$.) Da nun der Grad der Erfüllung im umgekehrten Verhältniß mit dem Raum steht, den die Materie einnimmt, so bleibt dieses Product, jener

Raum mag erweitert oder vermindert werden, immer dasselbe; d. h. die Quantität der Materie bleibt unvermehrt und unvermindert, bey aller Veränderung, die sie erfährt, immer dieselbe.

Die Quantität der Materie ist die Quantität der Substanzen im Raum. Diese letzte besteht demnach nicht in einer zählbaren Menge Monaden, sondern sie ist nicht anders, als durch das zusammengesetzte Verhältniß des Raums, den die Materie einnimmt, und des Grads ihrer Erfüllung, bestimmbar.

§. 130.

Zweytes Gesetz der Mechanik. Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. (Ein jeder Körper beharret in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen.)

Jede materielle Substanz besteht immer wieder aus Substanzen, und es giebt daher auch keine schlechthin innere Bestimmungen der Materie, die einer absoluten Einheit zukommen. Alle Bestimmungen der Materie sind Verhältnisse im Raum, und die Materie verändert sich, wenn sie aus einer Bewegung in eine andere, oder aus Bewegung in Ruhe, oder aus Ruhe in Bewegung übergeht. Diese Bestimmungen kommen aber niemals einer absoluten Einheit, sondern allemal mehreren Substanzen zu, und der Begriff von einem absolut innern Princip in der Materie ist

ist ohne Realität. Es giebt also keine innere Bestimmungsgründe der Veränderung in der Materie; sondern jede Veränderung derselben setzt eine äußere Ursache voraus.

Diese Eigenschaft der Materie, wornach sie in ihrem Zustande der Ruhe oder Bewegung beharret, so lange keine äußere Ursache sie verändert, ist ihre Trägheit (inertia). Diese ist mit der Leblosigkeit der Materie einerley. Alle Materie ist demnach als solche leblos. Das Leben einer materiellen Substanz ist ein inneres Princip ihrer Veränderungen, das zwar mit ihr verbunden, aber doch von ihr verschieden ist. Dasselbe ist nun nichts anders, als das Begehren, das heißt: Vorstellungen von Veränderungen der Materie, denen die Causalität, dieselbe hervorzubringen, zukommt. Da ist es nun wol dem logischen Verstandesgebrauch angemessen, diese Vorstellungen einem Etwas, Substanz genannt, beyzulegen; von demselben aber auszusagen, daß es beharrlich sey, ist gleichwohl dem ursprünglichen Verstandesgebrauch zuwider, und daher ein Begriff ohne Bedeutung. Das innere Princip der belebten Materie ist eine Begebenheit, und hat als solche einen Grad der Realität. Derselbe kann bis zum Zero elangueseiren, ohne daß damit eine Substanz vernichtet wird.

§. 131.

Drittes mechanisches Gesetz. In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

Wenn von einer Materie geurtheilt wird, sie bewege sich und theile ihre Bewegung einer andern Materie mit, so wird diese Bewegung auf einen gegebenen Raum bezogen. Bloß in Beziehung auf diesen Raum ist die erste Materie durch ihre Bewegung, Ursache, und die Bewegung der zweyten Materie, Wirkung. Würde dagegen dieser relative Raum auf einen andern Raum bezogen, und in dieser Beziehung derselbe nach der, jener Bewegung mittheilenden Materie, entgegengesetzten Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit bewegt gedacht werden, so wird gerade umgekehrt die zweyte Materie, deren Bewegung in Beziehung auf jenen gegebenen Raum Wirkung war, durch die Bewegung, die ihr und dem relativen Raum zukommt, als Ursache, und als ihre Bewegung der erstern Materie mittheilend vorgestellt werden. Es hängt also bloß von dem relativen Raum ab, daß wir eine Materie ausschließungsweise als Ursache und die Bewegung der andern als Wirkung denken. Wenn wir also beide Materien (von welchen die eine in Beziehung auf einen relativen Raum, als Bewegung mittheilend, die andere aber als Bewegung erhaltend, gedacht wird) bloß in Beziehung auf einander betrachten, so kann in dieser Beziehung keine derselben ausschließungsweise als Ursache gedacht werden. In dieser Beziehung beider Materien, bloß auf einander, sind demnach beide Materien gleich große Ursachen von der erzeugten Veränderung, das ist, die Quantität der Bewegung muß in beiden Materien, folglich in aller Mitthei-

lung

lung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung gleich seyn.



Wenn also der Körper B im relativen Raum als ruhig, A dagegen als mit der Geschwindigkeit AB bewegt und als dem B Bewegung mittheilend vorgestellt wird; so muß, wenn beide Körper bloß beziehungsweise auf einander betrachtet werden, die Linie AB im umgekehrten Verhältniß der Massen A und B getheilt werden, so daß, wenn C dieser Theilungspunct ist, AC. A = BC. B. In dieser Beziehung der Materien bloß auf einander, wird A mit der Geschwindigkeit AC: B dagegen, samt dem relativen Raum mit der Geschwindigkeit und nach der entgegengesetzten Richtung BC sich bewegen, und beide Körper werden nach Verlauf der Zeiteinheit sich (in dieser Beziehung auf einander) einander in C in Ruhe versetzen, indessen der relative Raum sich mit der Geschwindigkeit und nach der Richtung BC fortbewegen wird. Wenn nun BC = BD gemacht wird, so werden nach dem Stoß beide Körper, vereinigt, sich mit der Geschwindigkeit und nach der Richtung BD im relativen Raum fortbewegen.

Der Physik kömmt es zu, den Erfolg in der Mittheilung der Bewegung darzustellen, wenn beide Körper, oder einer von ihnen, elastisch sind.

§. 32.

Die drey Gesetze der allgemeinen Mechanik sind also: das Gesetz der Selbstständigkeit, der

Träg-

Trägheit, und der Gegenwirkung der Materie (lex subsistentiae, inertiae et antagononismi) welche Gesetze nichts als den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien der Relation aussagen, worauf der Begriff von Materie beruht.

Metaphysische Principien der Phänomenologie.

§. 133.

Materie ist das Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann.

Diese Phänomenologie führt den Begriff von Materie auf die Categorien der Modalität zurück. Materie ist kein Ding an sich, sondern Erscheinung. In diesem Satze sagen wir nichts mehr, als, daß der Begriff von Materie auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien beruhe. Was nun die Categorien der Modalität anbelangt, so postulirt die Categorie: Möglichkeit, die Zurückführung des Begriffs von Materie auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch; die Categorie: Wirklichkeit, postulirt den Begriff, als bestimmt durch den ursprünglichen Verstandesgebrauch. Endlich postulirt die Categorie: Modalität, einen Begriff von Materie, als durch Begriffe bestimmt, d. i. ein Erkenntniß derselben aus Begriffen.

§. 134.

Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raums ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums,

ein

ein bloß **mögliches** Prädicat. Eben dasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. i. als **absolute Bewegung** gedacht, ist **unmöglich**.

Bewegt sich ein Körper in einer geraden Linie, mit einerley Geschwindigkeit, so ist es die bloße Trägheit der Materie, die in Anschlag kömmt, vermöge deren er in diesem Zustande der Bewegung beharret, bis eine äußere Ursache ihn verändert. Dieses Prädicat der Bewegung, man mag sie nun dem Körper im relativen ruhigen Raum beylegen, oder diesen relativen Raum nach entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit, den Körper aber als ruhig vorstellen, beruht auf einerley ursprünglichem Verstandesgebrauch. Es ist demnach gleichgültig, welchen von beiden Begriffen man wählt, da sie ein und dasselbe Object vorstellen. Beide Begriffe sind nicht objectiv, sondern bloß subjectiv einander entgegengesetzt. Wenn aber von allem relativen Raum abstrahirt wird, so bedeutet das Prädicat der Bewegung, das man einem Körper beylegt, gar nichts, und dieser Begriff ist ohne alle Bedeutung, da ihm kein ursprünglicher Verstandesgebrauch correspondirt, d. i. absolute Bewegung ist unmöglich.

§. 135.

Die krummlinigte Bewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein **wirkliches** Prädicat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raums, statt der Bewegung des Körpers genom-

nommen, keine wirkliche Bewegung der letztern, sondern, wenn sie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein.

Bewegt sich ein Körper in einer krummen Linie, so weicht er in allen Puncten seiner Bahn von der Richtung der geraden Linie ab. Diese Abweichung ist aber Begebenheit und setzt eine äußere Ursache voraus. Das Urtheil aber, in welchem gesagt wird, daß sich der Körper bewege, druckt aus, daß derselbe von einer bewegenden Kraft getrieben werde, und ist von dem verschieden, welches von der bewegenden Kraft den relativen Raum bewegt vorstellt. Diese Urtheile sind demnach objectiv und nicht bloß subjectiv einander entgegengesetzt, und es ist eins von beiden falsch, wenn das andere wahr ist. Es ist demnach die krummlinigte Bewegung einer Materie ein wirkliches Prädicat derselben, und kann nicht mit der Bewegung des relativen Raums vertauscht werden.

§. 136.

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letztern nothwendig.

Wenn eine bewegende Kraft eine Materie treibt, so ist die Bewegung derselben wirklich, welcher Begriff aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch der Causalität unmittelbar genommen ist. Nun aber muß die Materie, die im empirischen Raum Ursache heißt, auch bloß in Beziehung auf die Materie, deren Bewegung in diesem Raum als bewirkt vorgestellt

stellt wird, betrachtet werden. Indem nun beide Materien unter dieser Beziehung, bloß auf einander, betrachtet werden, so hört die Ansicht auf, die bloß in Beziehung auf einen empirischen Raum galt, wonach lediglich die eine Materie durch ihre Bewegung als Ursache vorgestellt wurde. In dieser Beziehung beider Materien bloß auf einander, ist Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung einander gleich. Da nun die entgegengesetzte gleiche Bewegung der im empirischen Raum bewegten Materie, aus bloßen Begriffen erschlossen wird, so kömmt sie derselben nothwendigerweise zu.

Vierter Abschnitt.

Critik der reinen speculativen Vernunft.

§. 137.

In der Darlegung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs haben wir an demselben das Princip aufgestellt, worauf jeder Begriff, der theoretisches Erkenntniß zu heißen berechtigt ist, muß zurückgeführt werden können. Erkenntnisse von dieser Art heißen Natur- oder Erfahrungserkenntnisse. Es finden sich aber Begriffe hervor, die das Ansehen von Erkenntnissen haben, deren gänzlich entgegengesetzte Beschaffenheit, nämlich ihre Unverständlichkeit, uns jetzt allererst, nach dem wir das Princip des Verständlichen, die Verständlichkeit selbst, dargelegt haben, vor Augen gebracht werden kann. Welche sind nun diese Begriffe? und was ist ihre Quelle?

§. 138.

Ein rationales oder Vernunfterkenntniß ist ein Erkenntniß aus Begriffen. Wenn nun das letzte Princip einer solchen Ableitung nicht die Verständlichkeit ist, so ist ein solches Verfahren ein Begriffespiel und nichts als bloße Speculation. Die Begriffe, von denen wir jetzt zu handeln haben, sind erschlossene Be-

Begriffe, und wollen daher für Vernunfterkenntnisse gehalten werden.

§. 139.

Das Princip dieser vermeyntlichen Vernunfterkenntnisse ist der Satz: Wenn etwas als bedingt erkannt wird, so muß es eine schlechthin letzte Bedingung, das ist, ein absolut Unbedingtes geben. Dafern wir nun unter bloßen Begriffen verweilen, so können wir diesen Satz für analytisch halten. Wir legen dann in den Begriff von einem Bedingten, die Bestimmung, daß es von einem absolut Unbedingten abhängig sey. Ganz anders wird es sich verhalten, wenn wir dem Begriff des Bedingten den ursprünglichen Verstandesgebrauch unterlegen, und an demselben die Bedeutung des Begriffs von der Abhängigkeit des Bedingten von seiner Bedingung nachsuchen.

§. 140.

Da aber jenes Princip bloß logisch, und aus dem Standpunct bloßer Begriffe vernommen, ganz richtig ist, so entsteht, so lange wir den Punct der ursprünglichen Verständlichkeit nicht getroffen haben, ein Schein, als hätten auch die Begriffe, die wir aus diesem Princip erschließen, wahre, objective Gültigkeit. Denselben nennen wir einen transcendentalen Schein. Ihn aufzulösen wird jetzt unser Geschäffte seyn. Da nun der Standpunct bloßer Begriffe derjenige der Erkenntniß der Dinge an sich ist, so werden wir auch sagen können, daß dieser

tran-

transcendentale Schein auf der Ansicht unserer Erkenntniß als einer Erkenntniß der Dinge an sich beruhe.

§. 141.

Die gemeinschaftliche Beschaffenheit aller aus jenem Princip erschlossenen Begriffe, ist die, daß ihre Objecte nicht innerhalb der Sphäre der Erfahrung angetroffen werden. Wir werden sie daher transcendentale Begriffe, oder auch transcendentale Vernunft-Ideen nennen.

Unter Idee werden wir überhaupt den Begriff von einem gewissen Maximum verstehen, wozu wir nur die Annäherung in der Erfahrung finden. So ist der Begriff von Heiligkeit, als derjenigen sittlichen Gesinnung, die über alle Versuchung erhaben ist, eine practische Idee. Die Begriffe von reiner Luft, reiner Erde, reinem Wasser, sind Ideen. Die Begriffe, von denen wir jetzt handeln, heissen transcendentale Ideen, weil ihre vermeyntliche Gültigkeit auf einem transcendentalen Gebrauch der Categorien beruht. (§. 16.)

§. 142.

So viele Vernunftschlüsse es giebt, so viele Methoden giebt es auch, vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen. Wenn man durch einen transcendentalen Gebrauch der Categorien, sich von dem Satze, daß, wenn etwas als bedingt gegeben ist, die absolute Totalität aller Bedingungen, folglich das schlecht-

schlechthin Unbedingte gegeben seyn müsse, (der Begriff davon objective Gültigkeit haben müsse) versichert hält, so sind die drey Arten Vernunftschlüsse so viele Methoden, aus demjenigen, das den Categorien gemäß als bedingt gedacht werden muß, das Unbedingte zu erschließen. Es giebt demnach drey Arten transcendentaler Ideen, denen die Vernunft, die sich nach dem ursprünglichen Verstandesgebrauch nicht umsieht, objective Gültigkeit beylegt.

§. 141.

Die drey Vernunftschlüsse sind der categorische, der hypothetische und der disjunctive Vernunftschluß. In allen Vernunftschlüssen heißt aber das Verfahren, dadurch man vom Bedingten zur Bedingung aufsteigt, ein Prosyllogismus. Sucht man nun die Bedingung von demjenigen, das als bedingt gedacht wird, so wird das Verhältniß der Bedingung zum Bedingten entweder in einem categorischen oder hypothetischen oder disjunctiven Vernunftschluß gedacht werden. Im categorischen Prosyllogismus wird von einem Subject, das als Subject auf bedingte Art gedacht wird, auf ein Subject, als seine Bedingung, und bis zum Unbedingten erweitert, auf ein Subject, das in aller Hinsicht als Subject gedacht werden muß, geschlossen. Im hypothetischen Prosyllogismus wird ein gegebenes Erkenntniß als durch eine Voraussetzung bedingt, gedacht, und auf diese Voraussetzung geschlossen. Bis zum Unbedingten erweitert, schließt derselbe auf eine Voraussetzung, die in aller Hinsicht nichts weiter voraussetzt. Endlich wird durch den Pro-

Prosyllogismus des disjunctiven Vernunftschlusses, ein als bedingt gedachtes Erkenntniß, von der vollständigen Eintheilung und Vorstellung aller Glieder eines Begriffs abgeleitet. Die Idee des Unbedingten ist hier der Begriff einer Eintheilung, die nichts weiter einzutheilen zurückläßt.

Von dem Urtheil: Cajus ist sterblich, finde ich die Bedingung in dem Begriff: Mensch, wovon ich durch einen categorischen Vernunftschluß auf das gegebene bedingte Erkenntniß herabsteige. Das Urtheil: beharrlich Böse werden bestraft, sehe ich als bedingt durch die Voraussetzung an: dafern Gott gerecht ist; von welchem Urtheil ich durch einen hypothetischen Vernunftschluß auf das bedingte Erkenntniß komme. Endlich, wenn ich das Urtheil: ein gewisses Dreyeck ist rechtwinklicht, als bedingt ansehe, so kann ich den Begriff von der vollständigen Eintheilung der Dreyecke in recht- und schiefwinklichte als die Bedingung denken, und durch einen disjunctiven Vernunftschluß von dieser Bedingung zum Bedingten gelangen.

§. 144.

Ich denke; in allem meinem Denken bin ich das denkende Subject. Von diesem als bedingt gegebenen Erkenntniß der Beziehung des Denkens auf das denkende Subject schließt die rationale Psychologie auf ein Etwas, das als denkendes Subject existirt, d. i. auf die Seele als Substanz. Die Naturobjecte, welche ich denke, stehen unter Naturbedingun-

gun-

gungen, die wieder eben so bedingt sind. Die rationale Kosmologie schließt von diesen bedingten Objecten auf schlechthin unabhängige Bedingungen. Endlich ist jedes Naturobject ein durchgängig bestimmtes Ding. Die rationale Theologie schließt von der durchgängigen Bestimmtheit jedes Objects auf die Sphäre aller Möglichkeit, das ist, aller Sachheit, die sie sodann in ein einziges Wesen vereinigt. Sonach giebt es drey transcendentale Vernunftbegriffe, als Begriffe vom absolut Unbedingten, zu welchen die Vernunft auf dem Wege ihrer drey Schlußarten gelangt.

§. 145.

Wenn wir diese Begriffe mit den reinen Verstandesbegriffen zusammenhalten, so bemerken wir bald, daß, so wie die letzten auf das Verstehen der Objecte gerichtet sind, die Bestimmung der ersten sey, die Gegenstände zu begreifen. Die synthetisch objective Einheit, das Product des ursprünglichen Verstandesgebrauchs in den Categorien, können wir die Verstandeseinheit nennen. Dagegen werden wir das Product eines Vernunftschlusses, Vernunfteinheit nennen. Dieselbe giebt den Erkenntnissen das Systematische. Diese Vernunfteinheit in Ansehung aller unserer Erkenntnisse, wird durch jene drey transcendentale Ideen bewirkt.

Critik der rationalen Psychologie.

§. 146.

Das: Ich denke, ist der einzige Text der rationalen Psychologie, woraus ganz allein dieselbe genom-

nommen ist. Es ist das Gegebene, wovon zum Unbedingten geschlossen wird. Diesen erschlossenen Inhalt der rationalen Psychologie stellen wir, nach der Tafel der Categorien vor:

1) die Seele ist Substanz,
2) ihrer Qualität nach einfach,
3) den verschiedenen Zeiten, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i. Einheit (nicht Vielheit),
4) im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume.

Diese Substanz, als Object bloß des innern Sinns, ist immaterial; als einfache Substanz ist sie incorruptibel. Die Identität derselben, als intellectueller Substanz, ist ihre Personalität. Diese drey Eigenschaften zusammen, machen ihre Spiritualität aus. Das Verhältniß derselben mit den Gegenständen im Raum, ist das Commercium mit Körpern; die denkende Substanz ist also das Principium des Lebens in der Materie, d. i. Seele (anima), obgleich von der Materie selbst, ihrer Substantialität wegen, unabhängig, d. i. immortal.

§. 147.

Dieser Inhalt der rationalen Psychologie ist gänzlich erschlossen. Er ist das Unbedingte, zu dem man von dem Bedingten, Gegebenen: Ich denke, vermittelst des Princips: wenn etwas als bedingt gegeben ist, so muß das schlechthin Unbedingte gegeben seyn, sich erhebt. Wir bemerken hierbey folgenden Redegebrauch, dessen wir uns bedienen werden. Wenn der

der Begriff von einem Object so beschaffen ist, daß uns derselbe vergeht, wenn wir den ursprünglichen Verstandesgebrauch nachsehen, um seiner Bedeutung inne zu werden, so werden wir sagen, daß wir von dem Gegenstande gar keinen Begriff haben.

Einen problematischen Begriff von einem Object haben, ist hiernach was anders, als gar keinen Begriff davon haben. Ich habe einen problematischen Begriff von den Bewohnern des Mondes, indem ich gegen die reale Möglichkeit dieses Begriffs nichts zu sagen weiß. Indem ich aber den Begriff von der Substantialität meines Ich, an den ursprünglichen Verstandesgebrauch nicht zu befestigen weiß, mithin die reale Möglichkeit desselben nicht erreichen kann, so bemerke ich meine Unverständlichkeit, und mein Begriff vergeht mir, d. i. ich habe sonach gar keinen Begriff davon.

§. 148.

Der Satz: die Seele ist Substanz, wird durch folgenden Vernunftschluß erhalten.

Dasjenige, das in allem Denken jederzeit als Subject, niemals als Prädicat gedacht wird, existirt auch als Subject und ist Substanz.

Ich, als denkendes Wesen, bin in allem Denken jederzeit das denkende Subject.

Also existire Ich, als Substanz.

Der Obersatz dieses Vernunftschlusses hat zwey Seiten, die wir unterscheiden müssen. Vernehmen wir ihn von der Seite des Bedingten, so explicirt er

uns nichts mehr, als das, was in allem Vorstellen Statt findet, daß nämlich zu demselben Bewußtseyn (Ich, Ich denke oder Ich bin,) erforderlich ist. Da mag nun dieses Ich, immerhin Substanz genannt werden. Liegt ihm denn um deswillen der ursprüngliche Verstandesgebrauch: Substantialität, zum Grunde? Mit nichten. Substantialität ist das ursprüngliche Setzen eines beharrlichen Realen im Raum, daran sogar allererst alle Zeitvorstellung möglich ist. Dagegen ist dieses Ich, oder Ich denke, nichts als Begebenheit, wovon der Begriff selbst nicht anders, als in dem Setzen eines beharrlichen Realen im Raum, Bedeutung hat. Man druckt aber diesem Satz die Bedeutung des Unbedingten auf, indem er mehr als die analytische Einheit, worauf das Denken als Prädicat bezogen wird, nämlich eine existirende denkende Substanz aussagen soll, und dieser Begriff ist ohne allen Sinn.

Man kann also den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, damit nichts weiter, als den logischen Verstandesgebrauch, nämlich die bloße analytische Einheit, vermöge welcher wir ein Ding durch Beylegung gewisser Bestimmungen uns vorstellen, ausgesagt zu haben, und daß nicht der ursprüngliche Verstandesgebrauch: Substantialität, wornach das Ich als ein beharrliches Subject vorgestellt würde, ausgesagt werde.

§. 149.

Der Vernunftschluß, wodurch die Einfachheit der Seele dargethan wird, ist folgender:

Das:

Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach.

Nun ist das denkende Ich ein solches.

Also existire Ich als einfache Substanz.

Der Obersatz sagt auch hier nichts weiter als das bloße Vorstellen aus, daß nämlich das in einem Mannigfaltigen zerstreuete Bewußtseyn in ein Bewußtseyn übergehen müsse. Dieses ist aber die Seite des Gegebenen, und dieses Urtheil, so verstanden, beruht auf keinem Schluß, sondern ist der aus dem Gegebenen genommene Begriff des Vorstellens. Von der Seite des Unbedingten angesehen, stellt der Satz den Begriff von einem einfachen existirenden Wesen, unter welchem das denkende Ich subsumirt werden soll, auf, und in dieser Absicht sagt er eine Unverständlichkeit aus. Als Substanz existirt nichts als das Beharrliche im Raum, das jederzeit zusammengesetzt ist.

Die ganze Kraft des Beweises besteht darin, daß viele Vorstellungen nur dadurch einen Gedanken ausmachen, daß sie in der absoluten Einheit des denkenden Ich sich vereinigen. Nun ist aber der Unterschied sehr groß zwischen dem Satz: viele Vorstellungen gehen in eine über, dadurch, daß das Ich denke, das in ihnen zerstreut ist, in ein einziges Ich denke übergeht, und dem: dieses Ich existirt als absolute Einheit, das ist, es ist einfache Substanz. In dem Schluß aber, der mich von dem einen zum andern führen soll, schließe ich

von etwas, das ich kenne (von meinem Bewußtseyn), auf etwas, wovon ich mir gar keinen Begriff machen kann (auf das Ich, als absolut einfache Substanz). Der Satz: Ich bin einfach, druckt nichts mehr als die Einheit des Bewußtseyns aus, und dieses Ich ist nichts mehr als die bloße analytische (logische) Einheit, ein Etwas überhaupt, das ich durch die Beylegung des: Ich denke, befestige. Dagegen ist der Begriff von einem einfachen existirenden Dinge (einer einfachen Substanz) ein Begriff, der mir vergeht, wenn ich ihn auf Verständlichkeit führen will, da der ursprüngliche Verstandesgebrauch der Categorie: Substantialität, ihm gänzlich fremd ist. Daher ist auch in dem Cartesianischen: cogito, ergo sum, der Schlußsatz mit der Prämisse gänzlich einerley, sofern man auf der Seite des Bedingten und Gegebenen bleibt. Wird er aber von ihr als verschieden angesehen, so fordert der Satz: alles was denkt, existirt, einen Beweis, und vor allen Dingen, Verständlichkeit seiner Aussage.

Das ganze Argument ist ersonnen, um die Incorruptibilität der menschlichen Seele darauf zu gründen. Denn, indem man den Begriff des Beharrlichen aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch: Substantialität, auf die einfache Substanz der Seele hinüberträgt, so behauptet man den Satz: die Seele ist beharrlich. Mendelssohn aber bemerkte, daß, wenn gleich, wegen dieser von der Materie, die jederzeit zusammengesetzt ist, verschiedenen einfachen Natur der Seele,

ihre

ihre Unzerstörbarkeit gewiß wäre, doch noch nicht die Unmöglichkeit ihrer Evanescenz daraus einzusehen sey. Daß nun die Seele auch nicht evanesciren könne, das ist, plötzlich in Nichts nicht übergehen könne, schloß er auf folgende Weise. Dafern die Seele evanescirte, so müßte der Augenblick ihrer Evanescenz sowohl ihrem Daseyn, als ihrem Nichtseyn, zukommen. Die Seele würde also in demselben Augenblick seyn und auch nicht seyn; da nun dieses widersprechend ist, so kann diese einfache Substanz nicht verschwinden. Wir antworten hierauf, daß das ganze Bewußtseyn nichts als eine Begebenheit von dem innern Sinn ausdruckt, die wie jede Veränderung einen Grad hat. Derselbe kann ins Unendliche größer und kleiner werden. Das Bewußtseyn kann bis zum Zero ermatten, ohne daß eine Substanz entstehe, oder vergehe. Demnach ist durch den Mendelssohnschen Beweis die Unmöglichkeit der Elanguescenz der Seele, die ganz und gar in diesem Bewußtseyn besteht, noch lange nicht bewiesen.

§. 150.

Die numerische Identität der Seele, d. i. ihre Personalität, beweist folgender Vernunftschluß.

Was nicht anders, als numerisch-identisch gedacht werden kann, existirt auch als eins und dasselbe Ding.

Nun denke Ich mich selbst als einer und derselbe in den verschiedenen Zeiten meines Daseyns.

Also

Also existire ich als numerisch identisch und bin Person.

Auch hier sehen wir wohl, daß der Schlußsatz zwey Seiten habe. Von der Seite des Gegebenen vernommen, ist er ein unmittelbar gewisser Satz, der bloß auf dem Verstandesgebrauch beruht, nicht aber durch einen Schluß erhalten wird. Denn er sagt sonach nichts mehr aus, als die Identität des Bewußtseyns, die zu allem Denken erforderlich ist. Wird er dagegen von der Seite des Unbedingten vernommen, so behauptet er, daß das Ich identische Substanz sey. Zu diesem Behuf ist der Obersatz erfunden. Da ist nun derselbe ein synthetischer Satz, der, was das meiste ist, gänzlich sinnleer ist, weil ihm der ursprüngliche Verstandesgebrauch in der Categorie; Substantialität, mangelt. Ist von der Materie die Rede, so hat der Begriff von einem beharrlichen, und also identischen existirenden Dinge, durch eben jenen Verstandesgebrauch, Bedeutung.

Es kann uns daher erlaubt seyn, diesem Begriffespiel ein anderes entgegen zu setzen, wodurch wir den Vortheil haben, das Bedeutungsleere der obigen Behauptung mehr hervorzuheben. Man kann nämlich, behaupten wir, auch denken, daß eine denkende Substanz ihr Bewußtseyn einer andern denkenden Substanz mittheilte (so wie ein bewegender Körper einer andern Materie seine Bewegung im Stoße mittheilt). Diese letzte Substanz würde nun sowohl mit ihrem eignen als mit dem Bewußtseyn der ersten Substanz existiren, und gleichwohl numerisch-identisch seyn.

§. 151.

§. 151.

Endlich wird die Existenz durch folgenden Schluß dargethan.

Was denkt, das existirt.

Nun denke Ich:

Also existire Ich.

Auf der Seite des Bedingten ist der Satz: Ich denke, mit dem: Ich bin, einerley. Denn beide Ausdrücke sagen nichts mehr aus, als das Factum des Bewußtseyns. Aber der Satz: Ich existire, trägt auch das Ansehen des Unbedingten, und sonach soll dadurch gesagt werden: Ich existire als Substanz. In dieser Qualität ist er aber unverständlich, und dieser Begriff von der Seele, als einer existirenden Substanz, vergeht uns, wenn wir den Verstandesgebrauch ihm an die Seite setzen. Wenn der Schluß seine Gültigkeit hätte, so würde die Existenz der Seele nothwendig seyn. Dagegen ist der Existentialsatz: Ich bin, bloß empirisch, indem er das aus jeder empirischen Vorstellung herausgehobene: Ich denke, Ich bin, aussagt.

Der empirische Idealismus, oder die Meynung, daß das: Ich existire, apodictisch gewiß, die Existenz aber der äußern Objecte nur zweifelhaft sey, ist die Folge des Fehlgriffs in den Geist aller Verständlichkeit, das ist, in die Categorien, sofern sie der ursprüngliche Verstandesgebrauch sind. Das Daseyn der Materie ist eben so unmittelbar gewiß, als mein eignes Daseyn. Ja, was wohl zu merken ist, nur in dem ursprünglichen Setzen

eines

eines Beharrlichen im Raum, ist alle Zeitvorstellung möglich. Das Ich bin, oder das empirische Bewußtseyn meiner eigenen Existenz, ist also selbst nur an dem Daseyn der Dinge im Raum zu bestimmen möglich. Geht man aber von dem Geiste der Categorie ab, so ist dieser empirische Idealism unwiderleglich. Derselbe frägt nach der Verbindung der Vorstellung von einem existirenden Dinge mit diesem Objecte. Der dogmatische Philosoph ahndet das Sinnleere dieser Frage nicht, weil er das, was den Sinn eines Begriffs ausmacht, auszumitteln unterlassen hat. Diesem empirischen oder materialen Idealism haben wir den transcendentalen oder critischen entgegengesetzt, der ganz und gar in der Behauptung besteht, daß die Verbindung, die wir in die Dinge legen, wenn wir den Objecten Größe, Sachheit, Substantialität u. s. w. beylegen, auf einer ursprünglichen Verstandesverbindung in diesen Categorien beruht. Dem empirischen Idealism geht ein transcendentaler Realism vorher, und endigt sich in denselben, wenn er consequent verfährt. Der transcendentale Realism bemerkt jene ursprüngliche Verstandesverbindung nicht, sondern hält Raum und Zeit für besondere Dinge, denen die Verbindung, die wir in ihnen denken, auch an sich zukömmt. Er sieht nicht auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien, sondern hat sie lediglich als Bestimmungen der Dinge im Sinn. Diese Denkart führt unvermeidlich zum empirischen Idealism.

lism. Ein Dualist ist aber derjenige, der das Daseyn der Materie eben sowohl als das Daseyn denkender Wesen für gewiß hält. Der critische Idealist ist nun ein empirischer Realist, indem er das Daseyn der Materie für unmittelbar gewiß und nicht für erschlossen hält. Er ist aber auch ein empirischer Dualist, indem er allerdings das Princip des Lebens von der Materie unterscheidet. Diese Unterscheidung geschicht aber von ihm lediglich auf der Seite des Gegebenen.

§. 152.

Die ganze rationale Psychologie beruht demnach auf einem transcendentalen Schein, das ist, auf Unverständlichkeit, die darin ihren Grund hat, daß wir uns an den ursprünglichen Verstandesgebrauch ihrer Behauptungen zu halten unterlassen. Es giebt drey Fragen, deren Beantwortung die rationale Psychologie unternimmt, zu welchem Ziel auch lediglich alle ihre Zurüstung abzweckt. Diese sind; 1) nach der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper, d. i. der Animalität des Menschen; 2) nach dem Anfange dieser Gemeinschaft, 3) nach dem Ende derselben. Was die erste betrifft, so ist es der empirische physische Einfluß, für welchen wir uns hier erklären, weil er der Ausspruch des gemeinen Menschenverstandes ist, und der Begriff davon aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch genommen ist. Der transcendentale physische Einfluß ist aber ein Begriff ohne alle Bedeutung. In dem ersten drucken wir lediglich das Gegebene aus,

daß nämlich das Leben selbst, der Materie an sich fremd sey, die jederzeit als leblos vorgestellt werden muß, (obgleich nur in dem Setzen eines Beharrlichen im Raum, der Begriff von Gemüth und Gemüthszustand, Bedeutung hat) und daß dieses innere Princip im ursachlichen Verhältniß mit der Materie steht. Der transcendentale physische Einfluß spricht dagegen vom Unbedingten, und hat die einfache Substanz, Seele genannt, im Sinn, und ohne in den Geist der Categorie: Causalität, als eines ursprünglichen Verstandesgebrauchs zu blicken, behauptet er ein Causalverhältniß der heterogenen Substanzen Seele und Körper, wovon und von denen er eigentlich gar keinen Begriff hat. Eben dieser Tadel der Unverständlichkeit trifft daher auch die Systeme der übernatürlichen Assistenz und der vorherbestimmten Harmonie. Was die beiden andern Fragen betrifft, so offenbart sich uns das Sinnleere derselben, sofern sie auf das Unbedingte gehen, eben sowohl als der vorhergehenden. Es kann keine Frage geben, die Sinn hat, wenn sie auf der Ansicht der Seele als einem existirenden Dinge beruht.

§. 153.

Es giebt also keine rationale Psychologie, so wie es eine rationale Erweiterung der Kenntniß der materiellen Natur giebt. Es giebt bloß eine Critik der Vernunft, die uns zum Gegebenen zurück verweist, indem sie uns sowohl die Unverständlichkeit und Schwärmerey des Spiritualisms, als auch die Widerverständlichkeit und Trostlosigkeit des Materialisms auf-

aufdeckt, und die uns dadurch einen Wink giebt, auf denjenigen Boden unsere Aufmerksamkeit zu lenken, aus welchem das Interesse an diese Fragen entspringt. Die sittliche Natur des Menschen ist dieser Boden. Die Frage nach der Unverständlichkeit unserer Seele läßt sich für alles sittliche Interesse des Menschen befriedigend beantworten.

Critik der rationalen Cosmologie.

§. 154.

Es ist der Prosyllogismus der hypothetischen Schlußart, dadurch die rationale Cosmologie aufgeführt wird. Die Objecte der Erfahrung werden durch die Categorien als bedingt gedacht, durch dieselben Begriffe, und ebenfalls bedingt, werden ihre Bedingungen gedacht. Hier giebt es eine Reihe von Bedingung zu Bedingung, die auf dem Verstandesgebrauch in den Categorien beruht. Die Totalität aller Bedingungen kann aber auf eine zwiefache Weise gedacht werden. Es kann die Reihe selbst, deren Glieder insgesammt bedingt sind, als unbedingt gedacht werden; oder ein erstes Glied wird als schlechthin unbedingt, und dasselbe als die absolute Bedingung aller folgenden Glieder gedacht.

§. 155.

Was aber die cosmologischen Ideen besonders und vor den Ideen der rationalen Psychologie auszeichnet, ist Folgendes. In der letztern wird von etwas Gegebenem (meinem empirisch bestimmten Bewußtseyn) auf ein Etwas (die Substanz meines Ich)

geschlossen, wovon ich mir gar keinen Begriff machen kann. Wir wollen ein solches Etwas fernerhin mit dem Titel: transcendentaler Gegenstand, bezeichnen. Es liegt, wie man zu sagen pflegt, in der Sphäre des Intelligibeln, die nichts besser, als das Feld des Unverständlichen ist. Von den Gegenständen der cosmologischen Ideen werden wir aber sagen, daß sie ins Gebiet des Widerverständlichen fallen. Denn zu diesen Ideen gelangt die Vernunft dadurch, daß sie den Weg der Verstandessynthesis einschlägt. Jede Bedingung auf diesem Wege muß aber wieder als bedingt, und ihre Bedingung durch dieselbe Categorie gedacht werden. Ein erstes Glied als schlechthin unbedingt ausgeben, läuft daher wider den ursprünglichen Verstandesgebrauch. Die Reihe selbst aber für schlechthin unbedingt halten, indessen doch ein jedes Glied derselben bedingt ist, ist aber eben so widerverständlich. Hier zeigt sich demnach eine Antithetik der speculativen Vernunft, in welche sie ohne Künsteley geräth. Denn sie verlangt Totalität der Bedingungen, und da die Begriffe von einer absolut unbedingten Reihe und von einem ersten Gliede der Reihe, das schlechthin unbedingt ist, contradictorisch entgegengesetzt sind, so bleibt ihr nichts übrig, als von diesen Begriffen den einen zu wählen, und den andern zu verwerfen. Sie wähle aber welchen sie wolle, so ist ihre Idee allemal widerverständlich.

§. 156.

Das Princip, worauf die Vernunft sich stützt, indem sie den cosmologischen Ideen Realität giebt, ist: wenn

das

das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben. Wir werden nun die cosmologischen Ideen für bis zum Unbedingten erweiterte Categorie erklären können. Um sie vollständig vorzustellen, werden wir uns die Tafel der Categorien als Leitfaden dienen lassen. Es werden aber nur diejenigen Categorien zu cosmologischen Ideen Gelegenheit geben, die so beschaffen sind, daß durch sie auch die Bedingung, von dem durch sie gedachten Bedingten, gedacht werden muß. Es versteht sich aber, daß die Vernunft Totalität fordere, lediglich auf der Seite der Bedingungen (der Reihe in antecedentia) und nicht auf der des Bedingten (der Reihe in consequentia). In Ansehung der letzten bleibt die Vernunft unbekümmert, die Reihe möge ohne Ende fortlaufen, oder begränzt seyn.

§. 157.

Ein jeder gegebener Raum setzt einen andern Raum voraus, der ihn umgiebt. Mit diesem verhält es sich eben so; als gegebener Raum setzt auch er einen ihn umgebenden Raum voraus. Hier giebt es also ein Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung, welche Bedingung immer durch dieselbe Categorie: Größe, gedacht wird, und daher immer wieder bedingt ist. Die Vernunft, die hier dem Verstande, der in seiner Synthesis das Unbedingte erreicht, vorgreift, erschafft sich die Idee vom absolut Unbedingten, die sonach entweder in dem Begriff von Weltgrenze, oder in dem von einer dem Raume nach unend-

endlichen Welt bestehen wird. Eben so setzt jede gegebene Zeit eine früher abgelaufene voraus. Diese war nur dadurch möglich, daß eine noch frühere Zeit vorher abgelaufen war. Die Vernunft, durch diese Verstandessynthesis veranlaßt, erzeugt sich hier die Idee des Unbedingten, welches sie entweder in dem Anfang der Welt, oder in der, der Zeit nach unendlichen Welt setzt. Diese Ideen sind die bis zum Unbedingten erweiterte Categorie Größe.

Jede Realität im Raum, das ist, die Materie, ist ein Compositum und besteht aus Theilen. Ein jeder Theil erfüllt abermals einen Raum, und besteht wieder aus Theilen. Die Vernunft, welche die Verstandessynthesis übersteigt, erschafft sich die Idee des Unbedingten. Dasselbe setzt sie nun entweder in den Begriff von absolut einfachen Theilen, oder in den Begriff von einem aus unendlich vielen Theilen bestehenden Ganzen. Diese Ideen sind die bis zum Unbedingten erweiterte Categorie Realität.

Jede Begebenheit setzt eine Ursache voraus. Die Causalität der Ursache ist wieder eine Begebenheit, die nur durch eine Ursache möglich war. Hier ist eine zum Unbedingten fortgehende Reihe. Die Vernunft, die dasselbe ergreift, denkt dasselbe nur, entweder als eine schlechthin erste Ursache, oder als unendliche Reihe, deren Glieder insgesammt bedingt sind, sie selbst aber absolut unbedingt ist. Diese Ideen sind die bis zum Unbedingten erweiterte Categorie der Causalität.

Das Daseyn einer jeden Begebenheit ist zufällig. Sie existirt nur sofern etwas anderes existirt. Die

Die Causalität der Ursache der Veränderung existirt aber selbst auch nur zufällig, und setzt ein anderes Daseyn voraus. Die Vernunft wird hier zur Idee des Unbedingten veranlaßt. Sie setzt dasselbe entweder in dem Begriff von einem absolut nothwendigen Wesen, oder in einer unendlichen und gleichwohl ganz gegebnen Reihe lauter zufälligen Daseyns. Diese Ideen sind die bis zum Unbedingten erweiterte Categorie Zufälligkeit.

§. 158.

Also giebt es nicht mehr als vier cosmologische Ideen, nach den vier Titeln der Categorien. 1) Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen. 2) Die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung. 3) Die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt. 4) Die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns, des Veränderlichen in der Erscheinung. Wir werden die beiden ersten Ideen, Weltbegriffe, die beiden letzten dagegen transcendentale Naturbegriffe nennen. Die ersten stellen das Mathematisch-Unbedingte der Welt im Großen und im Kleinen; die letzten aber das Dynamisch-Unbedingte der Welt vor.

§. 159.

Das Geschäfft der Critik wird nun seyn, die Antithetik der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer cosmologischen Ideen aufrichtig vorzulegen, und fer-

ferner zu zeigen, daß dieser Widerstreit lediglich daher entspringe, weil das Verfahren der Vernunft, wodurch sie diesen Ideen Gültigkeit beylegt, bloße Speculation ist, die den Geist der Categorien, als eines ursprünglichen Verstandesgebrauchs, verläßt; daß also dieser ganze Widerstreit aus Nichts als aus dem Wahn der Erkenntniß der Dinge an sich entspringe.

§. 160.

Thesis der ersten Antinomie. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Denn zu jedem gegebenen Zeitpunct ist alle Zeit, die ihm vorhergegangen ist, abgelaufen. Ich fasse also diese Zeit in dem Gedanken, daß sie abgelaufen ist (kein Theil von ihr noch abzulaufen ist), zusammen. Demnach muß diese ganz verflossene Zeit auszählbar seyn, d. h. die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben.

Wenn ich ferner einen gegebenen Zeitpunct in Gedanken fest halte, so befasse ich damit die Summe aller im Raum existirenden Objecte. Da also von diesen in diesem Zeitpunct existirenden Dingen kein einziges erst entstehen wird, sondern sie alle dasind, so muß ihre Summe auszählbar seyn. Es muß demnach die Welt dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen seyn.

Antithesis der ersten Antinomie. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich.

Denn

Denn, setzt man die Welt habe einen Anfang, so ist vor diesem Anfang eine Zeit vorhergegangen, darin die Welt nicht war, das ist, eine leere Zeit. Nun ist die Zeit nur sofern Etwas, als Dinge da sind. Die Zeit selbst, an sich betrachtet, das ist, die leere Zeit, ist Nichts. Also kann auch die Welt keinen Anfang haben, sondern sie ist der Zeit nach unendlich.

Wenn ferner die Welt dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen wäre, so gäbe es einen leeren Raum, der die Welt umgiebt. Es müßte also der Raum, auch an sich betrachtet, etwas seyn Da nun der Raum, an sich selbst, und ohne im Verhältniß zu den Objecten, Nichts ist, so kann die Welt dem Raum nach nicht in Grenzen eingeschlossen seyn, sondern sie ist dem Raum nach unendlich.

§ 161.

Thesis der zweyten Antinomie. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Denn, existirt etwas als zusammengesetzt, so hebe man in Gedanken alle Zusammensetzung desselben auf. Sonach muß das Einfache bleiben, weil, da kein zusammengesetzter Theil bleibt, sonst gar nichts übrig bleiben würde; mithin auch keine zusammengesetzte Substanz gedacht seyn würde. Es existiren demnach in der Welt nichts als einfache Wesen.

Antithesis der zweyten Antinomie. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Denn jede zusammengesetzte Substanz existirt im Raum. Jeder Raum besteht aber wieder aus Räumen. Wenn also eine Substanz aus einfachen Theilen bestehen sollte, so muß doch dieses Einfache einen Raum erfüllen. Da nun diese Erfüllung das Substantielle selbst ist, und für sich existirende Substanz da ist, wo erfüllter Raum ist, so muß, weil der Raum zusammengesetzt ist, das den Raum erfüllende Einfache zusammengesetzt und folglich nicht einfach seyn. Also besteht kein zusammengesetztes Ding in der Welt aus einfachen Theilen.

§. 62.

Thesis der dritten Antinomie. Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freyheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Denn, was geschieht, setzt eine Ursache voraus. Da nun die Causalität der Ursache ebenfalls ein Geschehenes ist, das eine Ursache voraussetzt, so würde dieses Gesetz der Natur, in seiner unbegrenzten Allgemeinheit verstanden, mit sich selbst im Widerspruch seyn, indem, wenn es keine erste, gänzlich unabhängige Ursache gäbe, die Summe alle Geschehenen doch

kei-

keine Ursache haben würde. Also muß eine jede Reihe Begebenheiten eine erste Ursache haben, deren Causalität keine andere Ursache voraussetzt.

Antithesis der dritten Antinomie. Es ist keine Freyheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Denn, gäbe es eine erste Ursache, so ist die Causalität derselben eine Begebenheit, die selbst angefangen hat. Jede Begebenheit setzt eine Ursache voraus, und es setzt demnach die Causalität der ersten Ursache eine andere Ursache voraus, die sie bestimmte; das heißt, diese erste Ursache ist keine schlechthin erste Ursache, und es giebt daher keine Freyheit in der Welt.

§. 162.

Thesis der vierten Antinomie. Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.

Denn das Daseyn einer jeden Veränderung ist bloß zufällig. Eine Veränderung ereignet sich, weil eine Ursache da war, die ihre Existenz bestimmte. Die Causalität der Ursache existirte wiederum bloß zufällig und ist von einer andern Ursache abhängig. Eine Reihe von Bedingungen, deren jede wiederum bedingt ist, setzt etwas voraus, das schlechthin unbedingt ist. Demnach ist die zufällige Existenz einer jeden Reihe von Begebenheiten ein Beweis, daß irgend etwas schlechthin norhwendigerweise existirt, sey es nun, daß die Reihe von Veränderungen selbst dieses

schlechthin Nothwendige sey, oder daß dasselbe von dieser Reihe verschieden, und als die absolute Bedingung derselben existire.

Antithesis der vierten Antinomie. Es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt.

Denn da jedes Glied einer Reihe von Veränderungen zufällig ist, so kann die Summe dieser Glieder nicht als nothwendigerweise existirend gedacht werden. Aber, ein erstes Glied der Reihe, als schlechthin nothwendig existirend setzen, widerspricht dem Causalgeseze der Natur; wornach die Causalität einer ersten Ursache wiederum eine Ursache und eine Causalität derselben voraussetzt. Also giebt es überall kein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt.

§. 164.

Wir wollen die Behauptungen der Thesis in allen vier Antinomien den Dogmatism, die dagegen auf der Seite der Antithesis den Empirism der reinen Vernunft nennen. Zuvörderst bemerken wir, daß die Beschaffenheit unserer eigenen Natur uns nöthige, an diesen Aufgaben ein Interesse zu nehmen, daß aber dieses Interesse gänzlich zum Vortheil des Dogmatisms spricht. Denn erstlich sieht man wohl, daß die Entscheidungen des Dogmatisms einem gewissen sittlichen Interesse Genüge thun. Das für Sittlichkeit gestimmte Gemüth sucht einen festen Ort, wohin es das Ziel seiner Bestrebungen setzen könne, und wird bald inne, daß in dem immerwährenden Mechanism der Natur dasselbe nicht gefunden werden kön-

könne. Dagegen weisen die Auflösungen des Dogmatisms so viele feste Puncte an, die diesem sittlichen Interesse entsprechen. Auch ist der Dogmatism einem gewissen speculativen Interesse günstig. Denn die Vernunft steigt ihrer Natur nach vom Bedingten zur Bedingung auf, und sucht durch einen absolut letzten Punct, den sie erreichen kann, ihren Erkenntnissen Haltung zu geben Diese absolut erste Bedingung bietet ihr die Entscheidungen der Thesis an, wogegen die Antithesis sie immer weiter zu gehen heißt. Allein, wenn gleich der Empirism weder diesem sittlichen, noch speculativen Vernunftinteresse sich günstig zeigt, so ist er doch dem Verstandesinteresse bey weitem günstiger. Denn der Verstand, indem er sich an den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien hält, verläßt die regressive Synthesis vom Bedingten zur Bedingung nicht, und schlägt den Begriff von einer absolut ersten Bedingung, als einen dem Geist der Categorie zuwiderlaufenden Begriff aus. Aber es zeigt sich, daß der Empirism nur auf eine längere Dauer das Verstandesinteresse besorgt, denn er verläßt eben sowohl wie der Dogmatism die Verstandessynthesis, indem er die unendliche Reihe als die absolute Totalität aller Bedingungen zu denken gebietet, weshalb er auch von den Beweisen der Thesis widerlegt werden konnte.

§. 165.

Was aber nun die scheinbare Schwierigkeit der Auflösung dieser Antinomien betrifft, da, wie es scheint, contradictorisch entgegengesetzte Sätze, mit apo-

apodictischer Gewißheit, bewiesen worden sind, so wird die Bemerkung hier nicht undienlich seyn, daß die Beruhigung der Vernunft durch die Antwort, daß sich uns diese Objecte der cosmologischen Ideen verbergen, und daß es uns daher vielleicht niemals werde vergönnt werden, eine unsrer Wißbegierde angemessene Erkundigung von ihnen einzuholen, gänzlich leer sey. Eine Antwort von dieser Art kann lediglich dann Statt finden, wenn die Frage nach einem Gegenstande, der innerhalb der Sphäre des Verständlichen liegt, gerichtet ist. So beschaffen ist unter andern die Frage, ob der Mond und andere Planeten Bewohner haben; so sind ferner Fragen nach dem Zustande der Erde in einer Zeit, dahin die Geschichte nicht mehr reicht, nach der Weite der Fixsterne von der Sonne. Was aber die Nachfrage nach den Objecten der transcendentalen Ideen betrifft, so dürfen wir nur der Quelle nachgehen, woraus diese Fragen entspringen, um auch gegründete Antworten darauf zu erhalten. Denn diese Gegenstände sind nicht gegebene Objecte; sie liegen nicht innerhalb der Sphäre des Verständlichen. Statt also zu klagen, daß diese Gegenstände sich uns verbergen, müssen wir antworten, daß die Fragen nach ihnen sinnleer sind.

§. 166.

Die Widerverständlichkeit unserer cosmologischen Ideen, sofern wir ihnen correspondirende Objecte zu setzen gemeynt sind, offenbart sich uns, wenn wir sie an den ursprünglichen Verstandesgebrauch halten. In dieser Zusammenstellung ergiebt es sich, daß eine

eine jede dieser Ideen für diesen Verstandesgebrauch entweder zu groß, oder zu klein sey. Denn, nimmt man an, die Welt ist der Zeit nach unendlich, so ist sie für die Verstandessynthesis zu groß; denn diese kann die verflossene Ewigkeit nicht erreichen. Setzt man aber, sie habe einen Anfang, so ist sie für die Verstandessynthesis zu klein. Denn der Anfang ist ein Daseyn, vor welchem eine Zeit vorhergegangen ist, und dem Verstandesgebrauche getreu, müssen wir noch vor dem Anfange der Dinge, Dinge setzen.

Nimmt man an, daß die Welt dem Raume nach unbegrenzt ist, so ist sie für die empirische Verstandessynthesis zu groß, welche sie nicht erreichen kann. Sagt man dagegen, daß sie in Grenzen eingeschlossen ist, so ist sie für diesen Verstandesgebrauch zu klein, weil diesem gemäß, wir hinter diesen Grenzen, Raum und folglich Objecte setzen müssen.

Setzt man ferner, daß die Materie im Raum aus unendlich vielen Theilen bestehe, so ist dieses Object für den Verstandesgebrauch zu groß; denn dieser erreicht die absolut unendliche Theilung nicht. Dagegen, wenn man sagt, daß die Materie aus einer endlichen Zahl Theile besteht, so ist dieses Object für den Verstandesgebrauch zu klein, weil das Einfache einen Raum erfüllt, und mithin wie dieser wieder aus Theilen besteht.

Sagt man, daß jede Begebenheit eine unendliche Reihe Begebenheiten voraussetze, so ist dieses Object für den Verstandesgebrauch zu groß; denn diese Synthesis

theils erreicht die Totalität einer unendlichen Reihe nicht. Setzt man aber, daß jede Begebenheit eine absolut erste Ursache voraussetzt; so ist dieses Object für den Verstandesgebrauch zu klein, da diesem gemäß, die Causalität der ersten Ursache wiederum Begebenheit ist, und eine Ursache voraussetzt.

Wenn man endlich annimmt, es existire kein schlechthin nothwendiges Wesen, sondern alles existire seinem Daseyn nach als bedingt, so ist dieser Gegenstand für den Verstandesgebrauch zu groß. Denn derselbe erreicht die absolute Totalität bedingten Daseyns nicht. Dagegen ist der Begriff von einem schlechthin nothwendigen Wesen, sey nun dasselbe entweder die Welt selbst, oder etwas in der Welt, für den Verstandesgebrauch zu klein, weil diesem gemäß, wir jede Bedingung des bedingten Daseyns, wiederum für bedingt ansehen müssen.

In allen diesen Fällen heißt es, daß das Object der Weltidee für den ursprünglichen Verstandesgebrauch entweder zu groß oder zu klein sey, nicht aber daß dieser für jenes oder die Idee selbst entweder zu klein oder zu groß sey. Denn ein Begriff hat nur sofern Realität als sein Object in der Sphäre des Verständlichen liegt, und unabhängig von diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch ist er ohne alle Bedeutung. Demnach ist es der Begriff, der dem Verstandesgebrauch, nicht aber dieser jenem, anpassen muß.

§. 167.

Man sieht bald, daß allen diesen cosmologischen Behauptungen der Satz zum Grunde liege, daß, wenn

wenn etwas als bedingt gegeben ist, so sey auch ein schlechthin Unbedingtes gegeben. Da nun dieser Satz, wenn wir ihn an den ursprünglichen Verstandesgebrauch halten, als widerverständlich ausfällt, so trifft diese Widerverständlichkeit auch alle jene darauf sich stützende Behauptungen. Hiermit aber löset sich auch die dem Ansehen nach contradictorische Entgegensetzung des Dogmatisms und Empirisms in Leerheit auf. Denn diese Behauptungen sind contradictorisch einander entgegengesetzt, nur sofern, als man die Welt als ein Ganzes von Dingen an sich ansieht, das ist, sofern man die Categorien als absolute Prädicate betrachtet, und darauf nicht merkt, daß sie den ursprünglichen Verstandesgebrauch selbst aussagen. Lassen wir uns diesen critischen Idealism als Leitung dienen, so werden wir dahin entscheiden, daß erstlich die Welt weder dem Raum noch der Zeit nach begrenzt sey; daß sie aber auch eben so wenig unendlich sey, weil die Welt nur in dem empirischen Regressus und nicht unabhängig von demselben ein Object ist. Zweytens ist es eben so falsch zu sagen, daß das Reale im Raum aus einfachen Theilen zusammengesetzt ist, als, daß es aus unendlich vielen Theilen bestehe, weil dasselbe nur in der Theilung, das ist, in dem empirischen Regressus und nicht von demselben unabhängig Etwas ist. Drittens sind beide Urtheile falsch, sowohl wenn man sagt, daß von jeder Reihe Begebenheiten es eine erste Ursache giebt, als wenn man behauptet, daß eine jede solcher Reihen unendlich ist, weil wir uns selbst nur in dem empirischen Regreß von Wirkung auf Ursache verstehen, und nur sofern, nicht

nicht aber unabhängig von demselben Object haben. Endlich sind viertens beide Urtheile: es giebt ein zur Welt gehöriges nothwendiges Wesen, und alles mit der Welt in Verknüpfung stehendes Daseyn ist zufällig falsch, weil nur in der Verstandessynthesis und nicht von derselben unabhängig der Begriff von Welt ein Object hat.

§. 168.

Hierdurch bestätigt sich auf eine indirecte Art die Richtigkeit unserer Auslegung der Categorien als eines ursprünglichen Verstandesgebrauchs, dadurch synthetisch objective Einheit des Bewußtseyns erzeugt wird, die uns für eine analytische Einheit des Begriffs stehen muß, wenn wir in diesen Begriffen uns verstehen wollen, und daß in dieser synthetisch-objectiven Einheit ganz und gar, die Beziehung der Vorstellung auf ein Object und das: unsere Vorstellung hat ein Object, bestehe, daß also (mit andern Worten) unsere Erkenntniß, eine Erkenntniß der Erscheinung, und nicht der Dinge an sich ist. Dieser indirecte Beweis ist folgendes Dilemma: Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das erstere sowohl als das zweyte falsch. Also ist es auch falsch, daß die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist.

§. 169.

Diesem critischen Idealism gemäß, bemerken wir, daß Sätzen, welche von dem empirischen Regressus etwas aussagen, eben daher von der Welt selbst gelten,

ten, weil nur in demselben, und nicht unabhängig von ihm, der Begriff von der Welt Bedeutung hat. In Ansehung dieses empirischen Regressus ist nun ein Unterschied zu machen, zwischen dem Rückgange ins unbestimmbar Weite (in indefinitum) und dem ins Unendliche (in infinitum). Von einem Regressus werden wir sagen, daß er ins Unendliche gehe, wenn die Art der Glieder, worauf derselbe nur immerhin treffen mag, dieselbe bleibt. Dagegen wird es heißen, daß der Regressus blos ins unbestimmbar Weite gehe, wenn damit in Ansehung dieser Glieder selbst nichts ausgesagt wird. Das erste gilt von der Theilung eines Körpers. Denn derselbe ist als ein Ganzes gegeben, d. i. der Begriff des Ganzen ist aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch genommen, und der Ausdruck: die Theilung geht ins Unendliche, sagt, daß in der Decomposition wir immer Theile, als die Bedingungen ihrer Grenzen, absondern werden. Wenn dagegen von einem gegliederten Ganzen, z. B. von einem organisirten Körper, die Rede ist, so wird hier nur eine Theilung in indefinitum genannt werden können, weil wir vor der Theilung nicht sagen können, welche Glieder als die letzten organisirten (die wir als Kunstproducte beurtheilen) gefunden werden. Aber wir finden keinen Grund bey irgend einem Gliede stehen zu bleiben, und von ihm auszusagen, daß es schlechthin unorganisirt seyn müsse, sondern können im Gegentheil, ein jedes Glied, zu dem die Decomposition führt, immer wieder als organisirt denken. Von der Reihe der Voreltern der jetzt lebenden Menschen, muß man sagen, sie gehe ins unbe-

stimm-

stimmbar Weite, weil wir nicht bestimmen können, ob nicht ein gewisses Menschenpaar dieselbe beschließen werde, obgleich wir immerfort annehmen können, daß von einem jeden Gliede der Reihe es ein gleichartiges gebe. Was aber den Rückgang überhaupt, sowohl den in die vorhergehenden Zeiten als Bedingungen einer gegebenen Zeit, als auch den in die umgebenden Räume als Bedingungen eines gegebenen Raums, betrifft, so werden wir allerdings sagen, daß dieser Regressus ins Unendliche gehe.

Critik der rationalen Theologie.

§. 170.

Der Prosyllogismus der disjunctiven Schlußart, führt die Vernunft zu der Idee eines allerrealsten Wesens, und der Grundsatz, daß, wenn etwas als bedingt gegeben ist, das absolut Unbedingte gegeben seyn müsse, ist das Princip, wodurch die Realität dieser Ideen die rationale Theologie darzuthun sucht. Ein jeder Gegenstand ist ein in Ansehung aller möglichen Bestimmungen durchgängig bestimmtes Ding. Diese durchgängige Bestimmtheit eines jeden existirenden Objects ist das Bedingte, das nur durch den Begriff von der gesammten Sphäre aller Möglichkeit, in aller Hinsicht als bedingt gedacht werden kann. Also muß das Reich aller Möglichkeiten existiren, um jedes existirende Individuum, in Ansehung seiner durchgängigen Bestimmtheit, als bedingt denken zu können.

§. 171.

Die Vernunft verwandelt also die aus der Erfahrung genommene distributive Einheit der Realitäten der Natur, in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen, der Summe aller Realitäten. Sie hypostasirt darauf diese Einheit, indem sie diese gesammte Möglichkeit aller Dinge in ein einziges Subject setzt. Endlich nöthigt sie eben dieser Fortschritt, ihre Idee sogar zu personificiren, und das allerrealste Wesen, zugleich als Intelligenz, als Urgrund und als absolute Bedingung aller Möglichkeit zu denken.

§. 172.

Auf diese Weise bildet sich der Begriff von dem allerrealsten Wesen. Dasselbe ist nun weder im Raum noch in der Zeit zu setzen, es ist allgegenwärtig und ewig, weil Raum und Zeit einschränkende Bedingungen der Realität sind. Jedes von ihm verschiedene Ding kann nur durch Negationen von ihm verschieden seyn. Demnach ist das ens realissimum auch nur ein einziges Wesen. Da endlich alle Realitäten nur in dem Verhältniß von Folge zu Grund, zu diesem Wesen, nicht aber als Theile desselben gedacht werden können, so ist dasselbe einfach. Das Object der theologischen Idee wird also, als das allerrealste Wesen (ens realissimum), als das Urwesen, (ens originarium), das die Quelle aller Realitäten ist, als das höchste Wesen (ens summum), das selbst von keinem andern Wesen abgeleitet ist, als allgegenwärtig, ewig, als einfach und einzig

ge-

gedacht, und dieser Begriff ist der von Gott im transscendentalen Verstande.

§ 173.

Ohne weitere Rechtfertigung scheint nun die Voraussetzung der Existenz aller Realität gewiß zu seyn, weil dieselbe bloß durch den Schluß vom Bedingten zum schlechthin Unbedingten, der disjunctiven Schlußart nach, begründet zu seyn, das Ansehen hat. Unsere Erfahrung ist nichts anders als eine fortschreitende Erkenntniß der Realitäten, indem auch die bestimmte Erkenntniß dessen, was ein Ding nicht ist, die Erkenntniß der entgegengesetzten Realität erfordert. Es ist also dem Gange der Vernunft vom Bedingten zum schlechthin Unbedingten ganz angemessen, absolute Totalität der Bedingungen, d. i. alle Realitäten, eine absolute Sphäre aller Möglichkeiten vorauszusetzen. Nicht so gleich ist aber der Uebergang von der Voraussetzung aller Realität bis zu der Vereinigung derselben in ein Subject, und der Bestimmung desselben sogar als einer Intelligenz zu bemerken, um so mehr, da in dieser speculativen Steigerung des Begriffs von aller Realität, wir bald finden, daß uns eigentlich aller Begriff vergeht, und wir eine wahre Unverständlichkeit darin aussagen. Diesen Uebergang zu vermitteln, hat die Vernunft drey Beweisarten ersonnen, den ontologischen, cosmologischen und physicotheologischen Beweis des Daseyns Gottes. Der erste schließt aus bloßen Begriffen. Der zweyte gründet sich auf eine unbestimmte Erfahrung von irgend einer Existenz. Der dritte schließt

end-

endlich aus der bestimmten Erfahrung der dem Begriffe von Zweckeinheit entsprechenden Natur, auf die Existenz einer derselben entsprechenden intelligenten Ursache.

§. 174.

Der ontologische Beweis des Daseyns Gottes schließt von dem Begriff eines allerrealsten Wesens, auf die schlechthin nothwendige Existenz dieses Wesens. Zuerst erinnern wir, daß der Gebrauch des Begriffs einer nothwendigen Existenz hier so beschaffen ist, daß in demselben dieser Begriff selbst uns vergeht. Man giebt die Namenerklärung, daß ein absolutnothwendiges Wesen dasjenige sey, dessen Nichtseyn unmöglich ist, und um diesen Begriff zu erläutern, giebt man Beyspiele. Es ist, sagt man, schlechthin nothwendig, daß ein Triangel drey Winkel habe. Wir haben den Sinn desjenigen, das schlechthin nothwendig heißt, in der Transcendentalphilosophie vor Augen gestellt. Hiernach heißt **nothwendig** dasjenige Erkenntniß, das eine Folge von Begriffen ist, und eine Existenz ist sofern nothwendig, als sie aus Begriffen erkannt wird. Demnach ist Nothwendigkeit kein Prädicat eines Dinges an sich, sondern die bloße Beschaffenheit unsers Erkenntnisses, in Beziehung auf das Daseyn eines Dinges. Hiernach verstehen wir uns allerdings in dem Satz, daß ein Triangel drey Winkel habe, und daß dieses so nothwendigerweise sey, sofern wir nämlich jeden Triangel unter die Regel: Triangel, subsumiren, und dadurch bestimmen. Was aber Nothwendigkeit des Daseyns betrifft, so ist über-

überall kein anderes Daseyn nothwendig, als das der Ursachen, deren Wirkungen gegeben sind, die wir unter das allgemeine Princip der Causalität bringen, und dadurch bestimmen. Aus bloßen Begriffen das Daseyn irgend eines Dinges erkennen zu wollen, ist ein gänzlich vergebliches Unternehmen. Denn wenn ich von einem Dinge urtheile: es existirt, so ist der Begriff von dem Objecte durch seine Bestimmungen fixirt, und es kann ohne allen Widerspruch die Existenz ihm beygelegt oder nicht beygelegt werden.

§. 175.

Aber man behauptet, daß der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige Fall sey, wo das Daseyn dieses Wesens aus seinem bloßen Begriff erkannt werden könne. Denn dieser Begriff schließt alle Realitäten in sich. Da nun Nichtseyn ein Mangel, und Daseyn die entgegengesetzte Realität ist, so liegt in dem Begriff des allerrealsten Wesens auch die Existenz desselben. Demnach ist der Satz: das allerrealste Wesen existirt, ein Widerspruch. Folglich ist das Daseyn dieses Wesens aus bloßen Begriffen erkennbar, und daher schlechterdings nothwendig.

§. 176.

Dieser Beweis besteht ganz und gar in einem transcendentalen Gebrauch der Categorien (§. 16.), denn nur durch Wegsehen von dem ursprünglichen Verstandesgebrauch in denselben, fassen wir den Begriff von dem allerrealsten Wesen. Es ist demnach kein Wunder, wenn wir uns in diesem Begriff nicht

widersprechen. Wir verstehen uns darin nicht, weil wir die Basis der Verständlichkeit verlassen. Wenn wir aber sogar meynen, daß dieser Begriff die Existenz in sich fasse, so sagen wir darin nichts mehr als die Tavtologie aus, daß ein existirendes Wesen existirt. Die Transcendentalphilosophie hat uns den Verstandesgebrauch der Categorie Existenz zergliedert. Hiernach ist es die Empfindung, in der uns ein Object gegeben seyn muß, um davon sagen zu können, daß es existire. Wenn wir aber urtheilen, daß ein gewisses Object nothwendigerweise existire, so ist freylich diese Existenz eine erschlossene. Aber das oberste Princip eines solchen Schlusses muß doch aus dem ursprünglichen Verstandesgebrauch genommen seyn, wenn das, was wir durch einen Schluß erhalten, Bedeutung haben soll.

§. 177.

Der cosmologische Beweis des Daseyns Gottes scheint den Mangel des ontologischen auszufüllen. Er stützet sich auf die Erfahrung von irgend einer als zufällig gedachten Existenz. Von dieser schließt er auf die schlechthin nothwendige Existenz eines Wesens, und hiervon endlich auf die höchste Realität dieses Wesens. Er lautet also: Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum mindesten ich selbst. Also existirt ein schlechthin nothwendiges Wesen. Dasselbe kann nur auf eine einzige Art existiren; die Prädicate, die ihm zukommen, gehören zu seinem Wesen, und können nicht mit entgegengesetzten Bestimmungen ver-

täuscht werden. Also ist dieses Wesen durch seinen Begriff durchgängig bestimmt. Unter allen Begriffen ist aber lediglich der Begriff des entis realissimi durchgängig bestimmt. Folglich ist das absolut nothwendige Wesen dasjenige, das alle Realitäten in sich begreift.

§. 178.

Der Tadel des ontologischen Beweises trifft auch diesen cosmologischen. In beiden wird nämlich ein transcendentaler Gebrauch von den Categorien gemacht. Zufällig ist lediglich dasjenige Daseyn, das von Ursachen abhängig ist, das ist, die Existenz der Wirkungen, und da giebt es dem ursprünglichen Verstandesgebrauch der Causalität zu Folge keine erste Ursache, deren Causalität nicht wieder Begebenheit wäre. Es ist demnach bloß diese empirische Zufälligkeit (§. 41.), von welcher der Schluß auf eine Bedingung eines gewissen Daseyns, niemals aber auf ein absolut Unbedingtes gilt. Was aber die intellectuelle Zufälligkeit betrifft, so hat der Schluß von ihr auf eine Bedingung des Daseyns gar keine Bedeutung. Wir bemerken demnach, daß in diesem cosmologischen Argumente die Berufung auf die Erfahrung irgend einer Existenz nicht dazu dient, um die Verständlichkeit und Gültigkeit des Begriffs von einem absolut nothwendigen Wesen damit darzuthun, sondern um unter dem Schein von Verständlichkeit in die Sphäre des Intelligiblen und so des Unverständlichen herüberzukommen. Eben so wenig hat der Schluß, wodurch bewiesen wird, daß das schlecht-

schlechthin nothwendige Wesen das allerrealste sey, einen verständlichen Boden, und er setzt, was das meiste ist, die Gültigkeit des ontologischen Beweises voraus, den zu umgehen, der cosmologische Beweis doch eigentlich ersonnen ist. Denn, heißt es, daß das ens necessarium in Ansehung aller seiner Prädicate nur auf eine einzige Art existiren könne, mithin durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn müsse, so gilt die durchgängige Bestimmtheit von jedem Individuum für irgend ein Zeitmoment seiner Existenz. Man kann daher keinen Grund haben, auf die höchste Realität des absolut nothwendigen Wesens zu schließen, als weil man schon voraussetzt, daß der Begriff des allerrealsten Wesens das Prädicat der absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte.

§. 179.

Der physicotheologische Beweis schließt endlich von der Erfahrung einer bestimmten Existenz, nämlich der einem Zweckganzen entsprechenden Verbindung des Mannigfaltigen in der Natur, auf ein Wesen, das durch Verstand Ursache derselben ist. Die Berufung auf Erfahrung dieses Beweises ist allerdings bey weitem nachdrucksvoller, als die des cosmologischen Arguments. Die Verbindung der Weltkörper und ihrer Bahnen zu einem systematischen Ganzen, die Harmonie der Dinge, da viele Objecte sich vereinigen müssen, um ein Ding zu erhalten, vorzüglich die Zweckeinheit in organisirten Körpern, reißt denjenigen, der das, was Verständlichkeit seiner Begriffe ausmacht, nicht wohl beherzigt hat, unwiderstehlich

hin, der Ueberzeugung, daß eine intelligente Ursache von der Welt existire, nachzugeben. So weit wir aber auch den Ursachen dieser Erscheinungen nachgehen, so treffen wir dieselben, dem ursprünglichen Verstandesgebrauch zu Folge, immer in der Natur an. Der Begriff von Gott setzt aber sein Object außerhalb der Sphäre des Verständlichen, in die Region des Intelligibeln, die mit der Sphäre des Unverständlichen gänzlich einerley ist. Wenn also gleich die Zweckeinheit, der todten Materie, an der wir sie bewährt finden, selbst als fremde und uns als zufällig erscheint, so müssen doch die Ursachen dieser Verbindungen immer zu der Natur gehören, und der Schluß von diesen Erscheinungen auf ein höchstes Wesen hat keine verständliche Stütze.

§. 180.

Dieser Beweis aus der zweckmäßigen Ordnung des Mannigfaltigen in der Natur, auf das Daseyn Gottes, beruht auf Verwechselung des bloßen Denkens nach der Analogie, mit einem Schluß nach der Analogie. So wie das Werk der Bienen ein Kunstwerk genannt wird, indem wir es nach der Analogie mit Producten des menschlichen Verstandes denken, so sind wir berechtigt die Welt als das Werk einer Intelligenz zu denken. Wir würden aber nach der Analogie schließen, wenn wir den Bienen Verstand selbst beylegten, und so würde es auch ein Schluß nach der Analogie seyn, wenn wir ein Wesen setzen, das durch Verstand Ursache der Welt ist. Abgesehen

von

von diesem Fehler müssen wir doch bemerken, daß der physicotheologische Beweis die Gültigkeit des cosmologischen und mit ihm die des ontologischen voraussetzt, und ihm am Ende nichts übrig bleibt, als, durch Anführung der mannigfaltigen Zweckmäßigkeit in der Natur, das Gemüth jenen Beweisarten geneigt zu machen. Denn, wenn wir auch dem Schluß von der Zweckmäßigkeit eines Products, auf eine verständige Ursache desselben, nachgeben, der doch bloß innerhalb der Natur Bedeutung hat, und uns eigentlich aller Begriff vergeht, wenn die gesammte Natur selbst von einem verständigen Wesen außer derselben abgeleitet wird, so kann dieser Beweis doch bloß auf einen Weltbaumeister, der der Materie die Kunstform gegeben, oder die Keime zu derselben in die Materie gelegt hat, und nicht auf einen Weltschöpfer, der die Substanz selbst hervorgebracht habe, führen. Da uns endlich die gesammte Natur nicht aufgedeckt ist, so darf die verständige Weltursache, diesem Schluß zufolge, auch nur als sehr mächtig, sehr weise, sehr gütig, u. s. w. bestimmt, ihr aber nicht Allweisheit, Allmacht und die höchste Güte beygelegt werden. Der physicotheologische Beweis ist daher genöthigt, in den cosmologischen überzugehen. Da die Naturzweckmäßigkeit der Materie an sich fremde, und ihr Daseyn also zufällig ist, so wird auf ein schlechthin nothwendiges Wesen geschlossen, und um diesem Begriff Haltung zu geben, so wird dieselbe in dem Begriff des allerrealsten Wesens gesucht.

§. 181.

Alle rationale Theologie ist demnach zwiefach, entweder transcendentale oder natürliche Theologie. In der ersten wird Gott bloß durch transcendentale Begriffe, (als ens originarium, realissimum, ens entium,) in der zweyten aber als die höchste Intelligenz, mithin durch einen von der Natur unserer Seele entlehnten Begriff gedacht. Die erste ist wieder zwiefach, entweder Ontotheologie oder Cosmotheologie. Der bloß transcendentale Theolog heißt Deist; der, so auch eine natürliche Theologie einräumt, wird Theist genannt. Der deistische Begriff von Gott ist unmittelbar für das Interesse des Menschen ein todter Begriff. Allererst, nachdem die natürliche Theologie von Speculation unabhängig und mit Verständlichkeit zusammenstimmend gemacht worden, zeigt er sich in der Abhaltung des Anthropomorphisms, und mit demselben der Widerverständlichkeit, als ein fruchtbarer Begriff. Diese natürliche Theologie ist nun entweder Physicotheologie oder Moraltheologie. Die erste für sich betrachtet ist eben sowohl wie die Transcendentaltheologie speculativ, und so wie diese sich ins Unverständliche verliehrt, so trägt sie noch den Character des Widerverständlichen an sich. Die Moraltheologie dagegen gründet sich auf den verständlichen Boden des Begriffs von dem Object, das der sittlich gutgesinnte Mensch zu erreichen bestrebt ist. Derselbe müßte dieses Ziel als eine Chimäre aufgeben, da dasselbe weit über alle Natur hinaus reicht, dafern er nicht die gesammte Natur auf ein Substrat derselben bezöge. Dieses Substrat der Natur denkt er

nach

nach der Analogie, durch von der Natur entlehnte Prädicate, in Beziehung auf sein moralisches Interesse; durch den transcendentalen Begriff von Gott aber abgehalten, unternimmt er es nicht, durch diese Prädicate bestimmend zu urtheilen, und mithin nicht nach der Analogie auf dasselbe zu hließen.

Beschluß der Critik der speculativen Vernunft.

§. 182.

Diese Critik belehrt uns, daß der transcendente Gebrauch der transcendentalen Vernunftideen auf einem transcendentalen Gebrauch der Categorien beruhe. Srehen wir hiervon ab, so läßt sich schon zum voraus vermuthen, daß von ihnen einen gültigen und folglich immanenten Gebrauch zu machen, möglich sey. Dieser wird dann erfolgen, wenn wir das Princip, daß das Unbedingte gegeben seyn müsse, wenn etwas als bedingt gegeben ist, nicht für constitutiv, die Gegenstände bestimmend, sondern für regulativ, unsern Verstandesgebrauch leitend gelten lassen. Unter dieser Vorsicht werden diese Ideen den Verstand in seiner empirischen Erweiterung zur systematischen Einheit aller seiner Kenntnisse leiten. Diesen regulativen Gebrauch der transcendentalen Ideen wollen wir durch Anführung des eben so bloß regulativen Gebrauchs gewisser anderer, nicht transcendentaler, sondern zum empirischen Gebiete gehöriger, obgleich in einem constitutiven Gebrauch sich einander aufhebender Ideen, erläutern.

§. 183.

Wenn wir auf den logischen Verstandesgebrauch in der Erfahrung Aufmerksamkeit werfen, wonach wir die Objecte durch Beylegung gewisser Bestimmungen denken, so entdecken wir die Maxime desselben, diejenigen Bestimmungen aufzusuchen, worin viele Objecte zusammentreffen. Unter dieser Maxime erzeugen wir uns allgemeine Begriffe, dadurch wir die Gegenstände zusammenfassen. Es ist die Idee der Gleichartigkeit der Objecte, die den Verstand in seinem empirischen Gebrauch leitet. Dagegen ist es doch auch wiederum die Verschiedenheit der Objecte, die in der Idee diesem Verstandesgebrauch zum Grunde liegt. Endlich leitet den Verstand die Idee der Verwandtschaft, wornach wir zwischen jeden zwey an einander grenzenden Arten der Naturobjecte, eine Mittelart vermuthen, und dieser Idee zufolge sie suchen Eben so, wenn wir mehrere Wirkungen einer Substanz finden, so sehen wir sie anfänglich als Folgen so verschiedener Causalitäten an. Wir befolgen aber bald eine Maxime der Vernunft, indem wir diese Zahl der Causalitäten zu verringern suchen, und uns die Idee von einer einzigen Causalität bilden, von welcher alle jene verschiedene Erscheinungen nur verschiedene Aeußerungen derselben sind.

§. 184.

Eben so werden wir auch von den transcendentalen Ideen einen regulativen Gebrauch machen, wenn wir unter ihrer Leitung Einheit in die Mannigfaltig-

tigkeit der Erfahrung bringen. Unter der Idee der absoluten Einheit und Substanz der menschlichen Seele, werden wir die mannigfaltigen Erscheinungen des Gemüths, so viel wir können, von wenigen Kräften abzuleiten suchen. Die cosmologischen Ideen, die constitutiv gebraucht sich einander aufheben, werden in einem regulativen Gebrauch, in der Vorstellung der absoluten Totalität der Bedingungen einer Reihe Erscheinungen, den Verstand leiten, seinen Erkenntnissen diese größt-möglichste Einheit zu geben, und doch auch wiederum, durch die Vorstellung der Unendlichkeit der Reihe selbst, ihn abhalten, seine Erkenntnisse durch nichts für absolut begrenzt zu halten. Endlich wird die Idee von einer verständigen Weltursache, durch den Begriff eines Zweckganzen, worunter wir die Natur bringen, ein Princip seyn, unter dessen Leitung wir unsere Kenntniß des Mechanisms selbst der Natur erweitern. In organisirten Wesen ist es sogar nothwendig, dieses Princip zu befolgen, und diese Dinge als Zwecke zu denken.

§. 185.

Wenn wir aber in die Stelle des regulativen Gebrauchs dieser Ideen den constitutiven setzen, so entspringen hieraus Fehler. Zuerst entsteht der Wahn, daß in diesen Ideen der Zugang zu Erkenntnissen intelligibeler Objecte eröffnet sey, indessen man nicht bemerkt, daß diese Sphäre intelligibeler Dinge nichts besser als das Feld des Unverständlichen ist. Aber es entstehen auch daraus Fehler, welche auf Erfahrungserkenntnisse, und sonach auf das Verstandes-

in-

interesse einen nachtheiligen Einfluß haben. Der erste Fehler ist die faule Vernunft. So benennen wir das Princip, wornach man die Naturuntersuchung für beendigt hält, weil man sich für berechtigt hält, die Natur an intelligibele Substrate anzuschließen. Der zweyte Fehler ist die verkehrte Vernunft. Hiernach dringt man der Natur Bestimmungen auf, wozu man sich durch die Begriffe der intelligibeln Welt berechtigt hält, ohne die Natur selbst, an dem Faden der Erfahrung, befragt zu haben.

Fünfter Abschnitt.

Die Methode, welche zu einem vollständigen System der reinen Vernunft führt.

§. 186.

Wir werden hier zuerst diejenige Methode kenntlich machen, auf welcher die Vernunft speculativ ist, und welche nicht zu betreten ist, um den Vernunftideen Gültigkeit zu verschaffen. Hierdurch also werden wir eine Disciplin der reinen Vernunft, die sie für Speculation bewahren soll, festsetzen. Zweytens werden wir aber auch diejenige Methode anzeigen, welche allerdings zu einer gewissen, wenn gleich nicht theoretischen, so doch practischen Gültigkeit dieser Ideen führt. Demnach werden wir damit einen Canon der reinen Vernunft begründen. Die Architectonik der reinen Vernunft wird das System der reinen Vernunft, so wie die Verbindung seiner Theile durch den Begriff der Vernunft selbst bestimmt ist, entwerfen. Endlich wird die Geschichte der reinen Vernunft dasjenige, was in der Ausführung dieses Systems geschehen ist, beschreiben.

§. 87.

Die Disciplin der reinen Vernunft.

§. 187.

Wenn wir die Beschaffenheit derjenigen Erkenntnisse, wozu die Mathematik führt, bloß von der Seite erwägen, wornach dieselben den Horizont des gemeinen Verstandes, den die bloße Erfahrung unterhält, bey weitem übersteigen, so stimmt die Mathematik hierin mit der Philosophie überein. Nur dieser große Unterschied zwischen beiden ist nicht aus den Augen zu setzen, daß die erstere Wissenschaft sich im wirklichen unbezweifelbaren Besitz aller ihrer die gemeine Erfahrung übersteigenden Erkenntnisse befindet; Philosophie dagegen die ihrigen nur immer zu erreichen strebt, ohne sich jemals dieses wirklichen Besitzes rühmen zu können. Es scheint daher der Fehler an der Methode der Philosophie zu liegen, und daß, wenn Philosophen den mathematischen Weg betreten würden, sie vielleicht eben so gut als die Mathematiker ihr Ziel erreichen würden.

§. 188.

Die Transcendentalphilosophie hat uns nun schon den eigenen Geist der mathematischen Erkenntnißart offenbart. Diese geht von dem ursprünglichen Verstandesgebrauch Größe aus, und die geometrischen Axiome sind nichts als Begriffe, herausgehoben aus diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch. Die Lehrsätze dieser Wissenschaft, sowohl als der Arithmetik, werden durch Reihen von Schlüssen bewiesen; aber diese nach Begriffen fortgehende Erkenntnißart, wird

wird immer von der ursprünglichen Synthesis des Gleichartigen begleitet. Nun ist die Bedingung eines Erkenntnisses überhaupt, daß ihm der ursprüngliche Verstandesgebrauch der Categorien zum Grunde liege, und von den transcendenten Vernunftideen müssen wir eben darum sagen, daß sie ohne eigentliche Realität sind, weil ihnen diese Basis aller Erkenntniß fehlt. Sonach ergiebt sich denn, daß die Ursache von der sichern Höhe, zu der die Mathematik gediehen ist, und an welcher sie immerfort zunimmt, darin liegt, daß sie von Begriffen zu Begriffen nur unter der Leitung der Verständlichkeit (des ursprünglichen Verstandesgebrauchs) fortgeht. Indessen also diese hohe Region von Erkenntnissen den unwissenschaftlichen gemeinen Verstand übersteigt, so ist sie doch die Gegend des Verständlichen. Daß aber die Philosophie es ihr hierin nicht gleichthun kann, kömmt daher, daß die Begriffe, wohin sie strebt, die Sphäre des Verständlichen übersteigen.

§. 189.

So wie die Mathematik eine Wissenschaft durch Construction der Begriffe ist, so ist die Philosophie eine Wissenschaft aus Begriffen. Jenes Merkmal druckt den Character der Mathematik aus, daß die Synthesis des Gleichartigen, der ursprüngliche Verstandesgebrauch Größe, ihren Fortgang der Begriffe begleitet. Ein Erkenntniß heißt aber sofern philosophisch, als es aus Begriffen ist. Da muß nun freylich der ursprüngliche Verstandesgebrauch die Bedeutung des Begriffs sichern. Vom gemeinen Erkenntniß

niß sowohl als vom mathematischen unterscheidet es sich aber lediglich darin, daß es bloß aus Begriffen genommen ist. Man kann daher auch die Mathematik als die Wissenschaft erklären, welche das Allgemeine im Besondern, Philosophie als die Wissenschaft, die das Besondere im Allgemeinen betrachtet. Die mathematische Methode in der Philosophie ist die dogmatische. Um diese Behauptung klärer zu machen, wollen wir jene Methode zergliedern. Die Mathematik fängt von Axiomen an, geht von ihnen zu Definitionen, und sonach von Theoreme zu Theoreme.

§. 190.

Die geometrischen Axiomen sind unmittelbar gewisse und gleichwohl synthetische Sätze. Worin besteht aber und worauf beruht diese unmittelbare Gewißheit? Sie beruht nicht auf andern Sätzen; sonst wären sie Lehrsätze und nicht unmittelbar gewiß. Sie beruhen, aber auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch, der in ihnen postulirt wird. Ahmt nun der Philosoph dem Mathematiker darin nach, daß er auch Axiome, in der Qualität von unmittelbar gewissen und doch synthetischen Sätzen aufstellt, so ist dieses gerade das dogmatische Verfahren. Denn ein solcher Satz sagt eine Verknüpfung zwischen bloßen Begriffen aus. Da kann nun dieselbe niemals für eine unmittelbare Gewißheit gelten. Die Grundsätze der transcendentalen Urtheilskraft, welche die Transcendentalphilosophie vorstellte, waren allerdings synthetisch. Sie sagen aber eigentlich den ursprüng-

sprünglichen Verstandesgebrauch aus, und gelten daher bloß als Begriffe der synthetisch objectiven Einheit des Bewußtseyns, in der Erzeugung einer Erfahrung. Ein Dogma aber ist ein direct synthetischer Satz, von dem wir sagen können, er sage etwas von Dingen an sich aus, weil darin eine Verknüpfung in die Dinge gelegt wird, und nicht bemerkt wird, daß diese objective Verbindung nur unter der Bedingung der ursprünglichen Verstandessynthesis gelte.

§ 191.

Diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch: Größe, gemäß, giebt der Mathematiker Definitionen. Diese sind nämlich die Begriffe und Regeln der Verstandessynthesis, die er getroffen hat, demnach nichts weiter als Nominalerklärungen. Er faßt seine Verstandessynthesis in einer Regel zusammen, und giebt derselben einen Namen. Mathematische Definitionen können daher zwar in Ansehung der Präcision fehlerhaft seyn, niemals aber irren, weil die ursprünglich synthetische Einheit, in ihnen, für die analytische des Begriffs steht, und diese Synthesis selbst von ihr ausgesagt wird. Anders verhält es sich mit empirischen Begriffen. Allerdings ist es hier auch der ursprüngliche Verstandesgebrauch, der die ursprünglich synthetisch-objective Einheit erzeugt. Sofern nun dieses Product des ursprünglichen Verstandesgebrauchs für die analytische Einheit des Begriffs steht, so ist die Angabe der Bestimmungen, dadurch dieses Etwas fixirt ist, noch keine Definition zu nennen, indem diesem Etwas sonach noch andere Bestimmungen

gen

gen beygelegt oder nicht beygelegt werden können. Wenn nun unter einer Definition die vollständige Angabe der Bestimmungen eines Dinges verstanden wird, so können empirische Begriffe nicht definirt werden, weil diese Bestimmungen niemals vollständig gewußt werden können. Ein empirischer Begriff bedarf daher nur einer Explication, d. h. der Angabe einiger Bestimmungen, um in andern diejenige analytische Einheit zu befestigen, die unser Begriff heischt. Was aber a priori gegebene Begriffe betrifft, wie die Begriffe von Größe, Realität u. s. w. der Begriff von Tugend, Recht, Billigkeit; so hat die Transcendentalphilosophie in Ansehung der Categorien gezeigt, daß sie nur sofern als Bestimmungen der Dinge gelten, als in ihnen der ursprüngliche Verstandesgebrauch enthalten ist. Ueberhaupt wird in Ansehung dieser reinen Begriffe die Regel zu beobachten seyn, auf ihren Gebrauch wohl Acht zu haben, um zur Befestigung der analytischen Einheit eines solchen Begriffs zu gelangen. Unterscheiden wir sonach in ihnen gewisse Bestimmungen, so wird die Angabe derselben richtiger eine Exposition als Definition genannt werden, weil nach diesen Versuchen wir niemals sicher seyn können, alle Merkmale des Begriffs gefunden zu haben. Demnach sehen wir wol, daß es sich mit Definitionen in der Mathematik ganz anders verhalte, als in der Philosophie. Der Geometer muß von der Definition seiner Figur den Anfang machen, wenn er ihre Eigenschaften abhandeln will, weil er durch dieselbe sich seinen Gegenstand giebt. In der Philosophie dagegen muß niemals von einer

De-

Definition angefangen werden, und der Begriff, den hier das Object bestimmt, in seinem Gebrauch nachgesehen seyn, ehe man von ihm eine Definition versuchen darf. Es ist ein dogmatisches Verfahren, wenn man in Ansehung der Definition in der Philosophie es der Mathematik gleichthun will.

§. 192.

Ein Lehrsatz (Theorem) in der Mathematik ist ein nicht unmittelbar gewisser Satz, der also einer Demonstration bedarf. Da zeigt nun dieser Ausdruck: Demonstration, die eigenthümliche Natur eines mathematischen Beweises an, daß derselbe nämlich mit der apodictischen Gewißheit des Satzes zugleich Evidenz erzeugt. Wir haben schon (§. 29.) die verschiedene Quelle dieser verschiedenen Eigenschaften gezeigt. Ein philosophischer Beweis kann niemals auf Evidenz Anspruch machen, sondern da er bloß aus Begriffen geführt wird, so kann er bloß apodictische Gewißheit hervorbringen.

§. 193.

Es giebt also keinen dogmatischen Gebrauch der reinen Vernunft, der zu der Realität ihrer transcendenten Ideen führen könnte, und der überall in der Anwendung der Categorien als absoluter Prädicate besteht, und von dem ursprünglichen Verstandesgebrauch wegsieht, der in ihnen liegt, und ihren Gebrauch begrenzt. Allein einen polemischen Gebrauch der reinen Vernunft kann es wol geben, sofern wir darunter die Vertheidigung ihrer Sätze, die

mit dem sittlichen Interesse des Menschen in Verbindung stehen, gegen dogmatische Verirrungen verstehen. Aber der Standpunct dieser Vertheidigung ist sodann die Vorstellung des Ziels, wohin die sittlich gute Gesinnung gerichtet ist, und jene Sätze sagen dann nichts mehr als die Reflexion aus, in der der sittlich gute Mensch die Erreichung dieses ihm vorgesteckten Ziels denkt.

§. 194.

Was aber die skeptische Methode betrifft, so kann man von ihr niemals sagen, daß sie zur vollständigen Befriedigung der Vernunft führe. Der Skeptiker deckt die Nichtigkeit der dogmatischen Behauptungen und unsere Unwissenheit uns auf. Damit aber dieselbe sich uns als eine Unverständlichkeit offenbare, so gehört dazu die Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs, als des Sitzes aller Verständlichkeit. Eben dieser Unkunde des transcendentalen Standpunkts der Erkenntnisse wegen, da er die Sphäre des Verständlichen von der des Unverständlichen und Widerverständlichen nicht zu unterscheiden weiß, wird dem Skeptiker die Realität auch selbst der Erfahrung zweifelhaft vorkommen, ein Schicksal, das dem berühmten Hume widerfuhr. Der Skepticism kann daher als die Censur der reinen Vernunft betrachtet werden. Er entdeckt die Schranken unsers Wissens; die Grenzen desselben zu entdecken, ist lediglich einer Critik der reinen Vernunft möglich.

§. 195.

Verläßt man den critischen Standpunct der Verständlichkeit unserer Begriffe, so glaubt man mit den transscendentalen Vernunftideen auf demselben Fuße zu seyn, wie mit allen andern Begriffen. Nun ist die Hypothese ein Weg, auf dem wir zu der Einsicht der Realität sehr vieler Begriffe gelangen. Da, wo uns die unmittelbare Erfahrung zu dieser Einsicht nicht führt, nehmen wir unsere Zuflucht zu einer Hypothese, die freylich anfänglich nichts mehr als bloße Meynung ist. Wir urtheilen problematisch und sehen nach, ob gewisse Erscheinungen aus unserm angenommenen Grunde sich nicht erklären lassen. Die Wahrscheinlichkeit der Hypothese wächst, je größer die Zusammenstimmung der Erscheinungen mit dem Erklärungsgrunde befunden wird, und sie kann Gewißheit werden. In Angelegenheiten der reinen Vernunft wird nur der dogmatische Philosoph sich zu Hypothesen für berechtigt halten. Er bemerkt aber nicht, daß die erste Erforderniß einer Hypothese die Verständlichkeit seines Begriffs, und also die reale Möglichkeit seines Objects ist, daß nämlich dasselbe in die Sphäre des Verständlichen gehören müsse. Um also Naturerscheinungen uns zu erklären, darf nur unter der Bedingung problematisch geurtheilt werden, daß der Erklärungsgrund ebenfalls in der Natur liege. In Sachen der reinen Vernunft darf demnach überhaupt gar nicht, und auch nicht problematisch geurtheilt werden.

Der Canon der reinen Vernunft.

§. 196.

Wir haben gezeigt, daß kein speculativer Vernunftgebrauch uns zu der Realität ihrer Ideen, deren Objecte außerhalb aller Sphäre des Verständlichen liegen, führen könne. Daß aber auf dem practischen Vernunftgebrauch eine Gültigkeit dieser Ideen beruhe, und welche diese Gültigkeit sey, wird der Canon der reinen Vernunft darthun.

§. 197.

Wir setzen hier aber die Gültigkeit sittlicher Begriffe und des Sittengesetzes selbst voraus, welcher Gegenstand für die Critik der practischen Vernunft gehört. Ohne also noch näher dasjenige hervorzuziehen, was eigentlich das Sittliche eines Erkenntnisses ausmacht, wollen wir uns in die Denkart des sittlich gutgesinnten Menschen versetzen, und aus diesem Standpunct das Verhältniß einer solchen Denkart zu unsern Vernunftbegriffen betrachten.

§. 198.

Hiernach bemerken wir, daß ein vernünftiges Wesen überhaupt von sittlicher Natur, das Gesetz anerkennt, sich unabhängig von äußern Bestimmungsgründen zu Handlungen zu bestimmen, d. h. sich als ein freyes Wesen ansieht. Dieser Begriff von practischer Freyheit beruht auf einem ursprünglichen Vernunftgebrauch, und indem wir uns an diesen halten, so hat dieser Begriff eben sowohl objective

Gül-

Gültigkeit, und muß ein practisches Erkenntniß heißen, als jeder Begriff, dem der ursprüngliche Verstandesgebrauch zum Grunde liegt, und der daher ein theoretisches Erkenntniß heißt. Jeder Mensch betrachtet sich demnach erstlich seinem ursprünglichen Verstandesgebrauch nach; mithin durch einen theoretischen Begriff, als Naturwesen, und legt sich einen empirischen Character bey. Diesem empirischen Character nach ist jede seiner Handlungen Naturbegebenheit, und als solche Glied einer Naturkette, und durch vorhergegangene Ursachen nothwendigerweise bestimmt. Der Begriff der Freyheit ist in dieser Beziehung auf den empirischen Character des Menschen widerverständlich und ohne alle Bedeutung. Eben derselbe Mensch aber, sofern er sich seiner sittlichen Natur bewußt ist, denkt sich, diesem ursprünglich practischen Vernunftgebrauch nach, durch einen practischen Begriff, als freyes Wesen, mithin als unabhängig von Naturbestimmungsgründen, und legt sich so einen intelligibeln Character bey. In diesem Gedanken bezieht er seine empirische Erscheinung und die Naturgesetze, die als Regeln sein besonderes empirisches Wesen constituiren, auf ein Substrat der Natur, wofür er sonst gar keinen Begriff hat, und wovon seine sittliche Natur ihm einen Begriff verschafft, welcher Begriff auch unmittelbar aus diesem practischen Vernunftgebrauch genommen ist, und daher wie jeder durch den ursprünglichen Verstandesgebrauch erhaltene theoretische Begriff objective Gültigkeit hat.

§. 199.

§. 199.

So wie nun der Begriff von practischer Freyheit in den Augen jedes sittlichen Wesens, das nämlich das Sittengesetz anerkennt, objective Gültigkeit hat, so haben die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit lediglich in den Augen des sittlich gut gesinnten diese Gültigkeit, denn das Ziel seiner Bestrebungen erstreckt sich über dieses Leben hinaus. Er sucht den Begriff von einer besten Welt zu realisiren, in welcher nur derjenige der Glückseligkeit theilhaftig ist, der ihrer würdig ist. Mit der Gesinnung des guten Lebenswandels ist demnach die Beziehung dieser Welt auf ein Substrat derselben verbunden, welches der sittlich gute Mensch durch Begriffe denkt, die lediglich im Verhältniß zu dem Ziel, wornach er strebt, Bedeutung haben. Religion ist demnach keine Doctrin, die als Wissenschaft der Mittheilung fähig, und ein für sich bestehendes Lehrgebäude wäre. Sie ist der von aller Belehrung unabhängige Zustand des sittlich guten Menschen, der sich das Object vorstellt, das er zu erreichen strebt.

§. 200.

Alles Fürwahrhalten ist entweder ein Meynen oder Glauben oder Wissen. Das Meynen ist ein bloß problematisches Fürwahrhalten, also ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen. Glauben ist ein Fürwahrhalten aus Gründen, die zwar nicht objectiv, aber für das fürwahrhaltende Subject, und also subjectiv zureichend sind. Wissen endlich ist ein objectiv zureichendes Fürwahrhalten. Damit man etwas meynen könne, muß man wenigstens von der

realen Möglichkeit desselben versichert seyn. Da nun die Begriffe von Gott und der Seele als existirender beharrlicher Substanz auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien nicht beruhen, so kann man auch nicht meynen, daß ein Gott ist, daß die Seele von substantieller, beharrlicher Natur sey. Eben so wenig kann es ein Wissen dieser Begriffe geben, weil es hier schlechtweg an allen objectiven Gründen fehlt, da keine Gegenstände gegeben sind, (die Categorie der Existenz als absolutes Prädicat in diesen Sätzen gebraucht wird, und dieser Anwendung der ursprüngliche Verstandesgebrauch: Existenz, nicht zum Grunde liegt). Der Glaube aber kann entweder ein doctrinaler oder practischer Glaube seyn. Was den ersten betrifft, so verlangt derselbe eben sowohl die reale Möglichkeit seines Gegenstandes, und ohne dieselbe heißt er Aberglaube. Der practische (sittliche) Glaube ist nun überhaupt gar kein theoretisches Fürwahrhalten, und eben daher ist die reale Möglichkeit seines Objects keine Bedingung desselben. Der moralische Glaube an Gott und Unsterblichkeit der Seele besteht überhaupt in nichts weiter, als in der Reflexion des sittlich gutgesinnten Menschen, der sich das Ziel aller seiner sittlichen Bestrebungen vorstellt. In dieser Reflexion bezieht er die Natur auf ein Substrat derselben, und denkt dasselbe durch sittliche Begriffe, ohne durch dieselben es bestimmen zu wollen. Dieses Fürwahrhalten heißt aber nur Glaube, weil es mit dem theoretischen Glauben auf subjectivem Grunde beruht. Der subjective Grund dieses moralischen Glaubens ist die sittlich gute Gesinnung.

Die

Die Architectonik der reinen Vernunft.

§. 201.

System heißt ein Ganzes, dessen Theile durch einen Begriff zusammengefaßt und die Verbindung derselben durch diesen Begriff bestimmt ist. Dieser Begriff heißt die systematische Einheit. Dieselbe ist bloß technisch, wenn sie willkührlich gemacht wird, und wir sie in die Natur legen, um unter ihrer Leitung die Natur zu beobachten. Je mehr die Erfahrung sich ausbreitet, desto leichter geschieht es, daß diese technische Einheit theils verändert, theils ganz aufgegeben wird, um durch einen andern, den Objecten anpassendern Begriff den Verstand besser zu leiten. Es sind also die Objecte, welche die technische Einheit bestimmen, die sich nach ihnen richten muß. Dagegen ist die systematische Einheit architectonisch, wenn sie die Objecte bestimmt. Dieses ist nur dadurch möglich, daß sie die analytische Einheit des Begriffs der Objecte ausmacht.

So ist die systematische Einheit, dadurch wir Classen von Naturdingen in der Naturbeschreibung uns vorstellen, bloß technisch, z. B. die, welche die vierfüßigen Thiere nach Zähnen oder Zeehen geordnet vorstellt. Durch diesen Begriff anticipiren wir das Ganze. Je mehr uns von demselben gegeben wird, desto mehr berichtigen wir die systematische Einheit unsers Begriffs davon, und von der sich erweiternden Erfahrung hängt dieses System ab. Dagegen ist die systematische Einheit in dem Begriff eines organisirten Körpers eine architectonische Einheit. Diese systemati-

sche

sche Einheit ist die analytische des Begriffs. Das Ganze ist durch den Begriff bestimmt, und wird durch ihn nicht anticipirt. Diese Einheit ist daher unwandelbar. Indem die Pflanze wächst, so entwickeln sich bloß die Theile, die, und deren Verbindung, durch den Begriff bestimmt sind.

§. 202.

Architectonisch ist die Einheit des Systems der reinen Vernunft. Sie ist durch den Begriff derselben bestimmt. Um dieselbe uns vorzustellen, bemerken wir die verschiedene Quelle unserer Erkenntnisse. Jedes Erkenntniß ist entweder historisch (cognitio ex datis) oder rational (cognitio ex principiis). Ein objectiv rationales Erkenntniß kann gleichwohl subjectiv doch nur historisch seyn. Derjenige besitzt das an sich rationale Erkenntniß, bloß historisch der nur so viel hat, als ihm gegeben worden.

§. 203.

Das rationale Erkenntniß ist nun entweder aus Begriffen, oder durch Construction der Begriffe. Das erste heißt philosophisch, das zweyte mathematisch. Mathematik geht allerdings nach dem Satze des Widerspruchs fort, und die Lehrsätze dieser Wissenschaft sind Erkenntnisse aus Principien. Indem aber jeder dieser Sätze aus andern Sätzen abgeleitet ist, so beruht doch seine Allgemeinheit bloß auf Construction.

Mathematische Erkenntnisse sind objectiv rational und können allerdings in einem Subject bloß historisch seyn.

seyn. Allein es ist doch nicht so leicht möglich, daß eine als System aufgefaßte Mathematik subjectiv historisch seyn könnte; als dieses der Fall seyn kann mit einem philosophischen System. Woher das? derjenige, der ein mathematisches System aufgefaßt hat, hat damit sofort auch mathematisirt. Wer aber eine Philosophie sich zu eigen gemacht hat, hat darum noch nicht damit philosophirt. Philosophie muß nie erlernt werden; Philosophiren müssen wir durch sie lernen.

§. 204.

Alle Philosophie ist entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniß aus empirischen Principien. Die erste ist reine, die zweyte empirische Philosophie. Was im mathematischen Erkenntniß die Construction thut, welche die Quelle der Allgemeinheit der mathematischen Erkenntnisse ist, das muß in der empirischen Philosophie die Induction und Analogie verrichten, die aber niemals strenge Allgemeinheit erzeugt.

§. 205.

Die reine Philosophie hat keine andere Principien als das Erkenntnißvermögen selbst. Es giebt aber eine zwiefache Ansicht dieser Principien. Als ursprünglicher Verstandesgebrauch betrachtet die Transcendentalphilosophie dieselben, die das System dieses ursprünglichen Verstandesgebrauchs enthält. Aber als Begriffe a priori von den Dingen betrachtet sie die Metaphysik. Diese Wissenschaft

schaft ist das System aller Erkenntnisse als schlechthin a priori, und ist entweder Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten. Die erste ist der Inbegriff aller Erkenntnisse a priori von dem, was da ist; die zweyte ist der Inbegriff aller sittlichen Erkenntnisse a priori, oder aller Erkenntnisse von dem, was daseyn soll.

Die Metaphysik der Natur besteht aus der Ontologie und aus der Physiologie der reinen Vernunft. Die erste ist der Inbegriff aller theoretischen Begriffe, sofern sie ursprünglich und a priori sind. Die zweyte ist der Inbegriff aller theoretischen Erkenntnisse a priori, und ist entweder immanent oder transcendent. Die immanente Physiologie ist nun entweder die Metaphysik der körperlichen, oder die Metaphysik der denkenden Natur. Aus dem Standpunct einer Transcendentalphilosophie angesehen, enthält die Metaphysik der körperlichen Natur die Zurückführung des Begriffs von Materie auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch, und damit die Principien aller rationalen Körperlehre (Physik).

Die immanente Physiologie der reinen Vernunft stellt als die höchsten Principien aller unserer Erkenntniß den ursprünglichen Verstandesgebrauch dar. Die transcendente Physiologie stellt diese höchsten Principien als die letzten Gründe der Dinge vor, und legt sie in die Dinge. Diese letzten Gründe liegen nun außer dem Gebiet der gesammten Erfahrung. Diese transcendente Physiologie der reinen Vernunft besteht nun aus der rationalen Psychologie, die das absolut Unbedingte des Gegebenen: Ich denke, aufsucht, aus der rationa-

len Cosmologie, welche die reinen Verstandesbegriffe, die, so lange ihre Anwendung dem ursprünglichen Verstandesgebrauch anpaßt, Gegenstände als bedingt vorstellen, bis zum Unbedingten erweitert, und aus der rationalen Theologie, die den Begriff von der Sphäre aller Möglichkeit auf ein einziges Wesen bezieht, und dasselbe als das allerrealste Wesen vorstellt.

§. 206.

Wir haben den Schulbegriff von Philosophie bestimmt. Aber es giebt noch einen Weltbegriff davon. Nach demselben ist Philosophie die wahrhaft sittliche Denkungsart, und der Philosoph derjenige, der alle Zwecke dem der Sittlichkeit unterordnet.

Die Geschichte der reinen Vernunft.

§. 207.

Die speculative Philosophie hat vor andern Vernunftbestrebungen die Eigenthümlichkeit, ihre Begriffe nicht auf Verständlichkeit bringen zu können. Da kennt nun der speculative Philosoph selbst die Stelle nicht, auf der er steht, so lange er mit dem, worin alle Verständlichkeit besteht, nicht wohl vertraut ist. Derjenige aber, der die Speculationen anderer beurtheilen will, muß Transcendentalphilosoph seyn. Wer also eine Geschichte der speculativen Vernunft zu geben denkt, und doch nicht critischer Philosoph ist, wird Unverständlichkeiten unverständlich wiedergeben. Wir bemerken hier nur eine dreyfache Ansicht der Geschichte der reinen Vernunft.

1) In

1) In Ansehung des Gegenstands aller Erkenntnisse waren einige Philosophen bloß Sensual-, andere bloß Intellectualphilosophen. Die ersteren behaupteten, in den Gegenständen der Sinne sey allein Wirklichkeit, alles übrige sey Einbildung; die zweyten sagten dagegen: in den Sinnen ist nichts als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre.

2) In Ansehung des Ursprungs aller Erkenntnisse waren einige Philosophen bloß Empiristen, andere Noologisten. Die ersten behaupteten, daß alle Erkenntniß bloß aus der Erfahrung abgeleitet sey, die andern dagegen, daß einige Erkenntniß unabhängig von der Erfahrung in der Vernunft ihre Quelle habe.

3) In Ansehung der Methode unterscheiden wir die naturalistische von der scientifischen. Der Naturalist behauptet, daß durch gemeinen Verstand dasjenige entschieden werden müsse, was keine Metaphysik bisher hat entscheiden können. Die scientifische Methode ist bisher entweder dogmatisch oder skeptisch gewesen. Der Dogmatiker geht von dem Standpunct bloßer Begriffe nicht ab, und verliehrt sich daher in Unverständlichkeiten oder geräth auf Widerverständlichkeiten. Der Skeptiker deckt diesen schlimmen Zustand der Sache auf, läuft aber Gefahr, selbst Dogmatiker zu werden. Den critischen Weg hat die critische Philosophie eröffnet. Den ursprünglichen

lichen Verstandesgebrauch in den Categorien stellt sie als das Princip alles logischen Verstandesgebrauchs vor. Er ist das Fundament aller Verständlichkeit und macht die reale Möglichkeit aller unserer Begriffe aus. Vor der Nachfrage, ob die transcendentalen Ideen Objecte haben, (sich auf Gegenstände beziehen) müssen wir das, was alle Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände ausmacht, die synthetisch objective Einheit des Bewußtseyns erwogen haben, und da wird vor einer solchen Frage eine andere, nämlich ob wir uns in diesen Begriffen auch verstehen, nothwendig.

Der

Der critischen Philosophie zweyter Theil.

Von der Begründung aller practischen Erkenntnisse.

Erster Abschnitt.

Zergliederung des ursprünglich practischen Vernunftgebrauchs.

§. 208.

Was ein theoretisches Erkenntniß ist, kann nur nach einer Transcendentalphilosophie klar vorgestellt werden. Ein Erkenntniß, dessen Object in der Sphäre des Verständlichen liegt, ist theoretisch. Der ursprüngliche Verstandesgebrauch in den Categorien muß ihm zum Grunde liegen. Die ursprünglich synthetisch-objective Einheit des Bewußtseyns, macht diejenige Beziehung unserer Vorstellung auf ein Object aus, welche die Vorstellung zu einem theoretischen Erkenntniß erhebt. Die Sphäre des Verständlichen ist aber die Natur, und theoretische Erkenntnisse sind daher mit Naturkenntnissen einerley.

§. 209.

Wenn man unter einem practischen Erkenntniß dasjenige versteht, dessen Object durch einen Willen möglich ist, so geht die Unterscheidung zwischen theoretischen und practischen Erkenntnissen verlohren. Bloß Naturbegebenheiten würden in dieser Unterscheidung, und zwar in Ansehung ihrer Ursachen, von einander unterschieden werden, und wir würden dadurch nichts mehr sagen, als daß einige Begebenheiten durch eine Causalität nach Begriffen, andere dagegen durch Ursachen, die als leblos und vernunftlos gedacht werden müssen, hervorgebracht werden. Das Erkenntniß selbst würde diese Unterscheidung nicht treffen.

§. 210.

So wie jedes theoretische Erkenntniß auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien beruht, so liegt jedem practischen Erkenntniß ein ursprünglich practischer Vernunftgebrauch zum Grunde. Dieser besteht in der Categorie: sittliche Freyheit, das ist, in dem ursprünglichen Setzen der Causalität des Willens als unabhängig von jeder Naturbestimmung.

Wenn jemand eine Lüge darum nicht begeht, weil er besorgt, sie werde entdeckt werden, so bestimmt ihn diese Besorgniß, die Wahrheit zu reden. Sehen wir seine Handlung von dieser Seite an, so beurtheilen wir sie nicht als sittlich, sondern als eine Naturbegebenheit, die durch Natururſachen bestimmt war. Mein Erkenntniß, die-

dieser in die Reihe Naturdinge gehörigen Begebenheit, ist ein bloß theoretisches. Indem ich aber diese Handlung als Naturbegebenheit beurtheile, so urtheile ich zu gleicher Zeit, daß die Lüge auch unabhängig von aller Besorgniß, unabhängig von jedem angebbaren Bestimmungsgrunde, darauf das Gemüth Einfluß hat, hätte unterlassen werden sollen. Nothwendigkeit ist aber der Character eines Erkenntnisses aus Begriffen, und hier ist es der Begriff von sittlicher Freyheit, unter welchen ich einen bestimmten Gegenstand subsumire. Dieser ursprüngliche Vernunftgebrauch in der Categorie: Freyheit, ist das Wesen eines practischen Erkenntnisses. Dasselbe muß sittlich-practisch heißen, sofern wir unter practischem Erkenntniß überhaupt Begriffe von Objecten, die durch einen Willen hervorgebracht werden, verstehen; da dann ein Erkenntniß bloß technisch-practisch heißen muß, sofern der Bestimmungsgrund des Willens als zur Natur gehörig gedacht wird. Wir nennen diese Categorie: sittliche Freyheit, einen ursprünglichen Vernunftgebrauch, weil der Begriff von einem schlechthin freyen Willen kein Verstandesbegriff ist, (sein Gegenstand in der Sphäre des Verständlichen nicht angetroffen wird). Er ist ein Vernunftbegriff. Die Vernunft, die vom Bedingten zur Bedingung steigt, erzeugt den Begriff des absolut Unbedingten. Unabhängig hiervon und von aller Speculation ist der ursprüngliche practische Vernunftgebrauch. Der Begriff von Freyheit, der hierauf beruht, hat eben daher Bedeu-

tung, wogegen der Begriff von transcendentaler Freyheit widerverständlich ist.

§. 211.

Diesen ursprünglich practischen Vernunftgebrauch postuliren wir, und sagen damit keinen Satz aus. So wie der ursprüngliche Verstandesgebrauch in den Categorien der Natur, den ganzen Verstand selbst, die verständige Natur des Menschen ausmacht, so besteht seine sittliche Natur gänzlich in dieser Categorie der practischen Freyheit.

§. 212.

In der Transcendentalphilosophie ließen wir es uns angelegen seyn, die Categorien als ursprünglichen Verstandesgebrauch, von dem Gebrauch derselben als Begriffe, da sie als Prädicate auf Objecte bezogen, und diese dadurch gedacht werden, zu unterscheiden, uns diese Transcendentalphilosophie lehrte, daß die Verbindung, die wir in die Dinge legen, auf einer ursprünglichen Verstandesverbindung beruhe. Eben so ist es jetzt unsere Sorge, die Unterscheidung einzuschärfen, zwischen dem ursprünglich practischen Vernunftgebrauch: Freyheit, und dem bloß darauf gegründeten logischen Gebrauch, worin wir die Freyheit als eine Bestimmung betrachten, und sie dem Menschen beylegen.

§. 213.

Der Mensch heißt ein moralisches Wesen, sofern wir ihm diese practische Freyheit beylegen, und er selbst denkt sich in diesem Begriff, als ein von der Na-

Natur unabhängiges und zu einer andern (intelligibeln) Welt gehöriges Wesen. Es steht demnach der Mensch unter zwey Begriffen, die beide ihre objective Gültigkeit haben. Dem ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien gemäß, ist er sich selbst ein Naturwesen. Jede seiner Handlungen ist als Naturbegebenheit bestimmt, und sonach wird die Regel der Handlungsweise jedes Menschen, durch Beobachtung von der Erfahrung abgenommen werden können. Diese Regel macht seinen empirischen Character aus. Da wir von Begebenheiten niemals auf die bestimmten Ursachen derselben schließen können, so werden wir uns zwar zum öftern in dem, was wir dem empirischen Character eines Menschen beylegen, irren; niemals aber darin irren, daß jeder Mensch einen solchen Character habe, der uns nur nicht vollkommen offenbar ist. Dem ursprünglich practischen Vernunftgebrauch gemäß, denkt sich aber der Mensch als intelligibeles Wesen. Jede seiner Handlungen, und den ganzen empirischen Character derselben, mithin seine Natur, bezieht er auf ein Substrat der Natur, und in dieser Beziehung eignet er sich einen intelligibeln Character zu.

§. 214.

Der nun aus diesem practischen Vernunftgebrauch hervorgehobene Begriff ist das Sittengesetz. Dasselbe verhält sich zu dieser Categorie: Freyheit, als ursprünglich practischer Vernunftgebrauch, auf dieselbe Weise, wie sich die Grundsätze der transcendentalen Urtheilskraft zu dem ursprünglichen Verstandesgebrauch

in den Categorien verhalten. So wie die Synthesis der Begriffe, welche die letzten aussagen, lediglich dadurch begriffen wird, daß diese Grundsätze für Begriffe der synthetischobjectiven Einheit des Bewußtseyns angesehen werden, so wird auch die Begriffverknüpfung in dem Sittengesetze bloß sofern vernommen werden, als man es als den Begriff der ursprünglich practischen Vernunfteinheit vorstellt.

§. 215.

Das Grundgesetz der reinen practischen Vernunft ist: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Hierin wird nichts mehr als die practische Freyheit des Willens ausgesagt.

§. 216.

Ein Bestimmungsgrund des Willens heißt material, wenn er die Vorstellung der Lust ist, welche die Existenz eines Objects hervorbringen wird. Der Wille, sofern er als abhängig vom materialen Bestimmungsgrunde gedacht wird, ist sittlich-böse. Formal ist der Bestimmungsgrund eines Willens, sofern er das Sittengesetz selbst ist, und ein durch diesen formalen Bestimmungsgrund bewegter Wille ist sittlich gut.

§. 217.

Alle Moralität der Handlungen besteht demnach lediglich in der Willensgesinnung. Eben dieselbe Gesin-

sinnung hat aber eine zwiefache Seite. Sie ist einmal Naturbegebenheit, und steht in dieser Qualität unter dem Gesetz der Ursachen und Wirkungen. Wenn wir also eine Handlung setzen, die wir als sittlich-gut beurtheilen, so liegt diese Beurtheilung derjenigen, wornach sie Naturbegebenheit ist, und im empirischen Character des Menschen gegründet ist, gänzlich zur Seite. Diese Aufnahme des Sittengesetzes in die eigene Denkart, war Naturbegebenheit, und in der vorhergehenden Zeit sind die vollständigen Gründe davon anzutreffen. Beurtheile ich aber einen Menschen als sittlich gut oder böse, so beziehe ich seine ganze Erscheinung auf einen intelligibeln Grund, und sein moralischer Zustand ist nichts, was zu seyn angefangen hat. Indessen uns nun aller Begriff vom Intelligibeln vergeht und unverständlich ist, so ist doch die Freyheit des Willens ein Factum der practischen Vernunft.

§. 218.

Der Wille, der das Sittengesetz in seine Maxime aufgenommen hat, hat sich von allen materialen Bestimmungsgründen frey gemacht, und hierin allein, nicht aber in der Beschaffenheit der Handlungen, besteht die moralische Güte. Der Begriff, der als die Ursache seines eigenen Gegenstandes gedacht wird, heißt Zweck. Derselbe ist entweder subjectiv, oder objectiv. Das erste ist er, wenn der Bestimmungsgrund des Willens material ist, und also die Vorstellung der Lust, welche das Object hervorbringt, den Willen bewegt. Objectiv ist aber der Zweck des bloß durch das Sittengesetz bestimmten Willens.

§. 219.

§. 219.

Die subjectiven Zwecke eines Willens, sind nicht anders als empirisch erkennbar. Ich muß das Object an mein Gefühl der Lust und Unlust halten, um zu erfahren, ob es angenehm oder unangenehm mich afficiren werde. Was aber objectiver Zweck ist, ist mit der practischen Freyheit des Menschen, das ist, mit seiner moralischen Natur gegeben, und ein unmittelbar darauf beruhender Begriff. Dieser objective Zweck ist die Menschheit in der Person jedes Menschen, und diesem gemäß lautet das Sittengesetz: Handele so, daß du die Menschheit in allen deinen Handlungen jederzeit als Zweck, niemals als bloßes Mittel betrachtest.

§. 220.

Dieser Ausdruck des Sittengesetzes sagt mit dem vorhergehenden dasjenige aus, was alle Moralität der Handlungen ausmacht, nämlich die Unabhängigkeit des Willens von sinnlichen Bestimmungsgründen. Ueberdem aber zeigt er das in der Sinnenwelt befindliche Object aller sittlichen Bestrebungen an. Hiernach werden wir sagen, daß Handlungen nur sofern für sittlich-gut zu achten sind, als der bloße Begriff der Menschheit der Bestimmungsgrund des Willens ist.

§. 221.

Wenn nun unter das Sittengesetz gewisse Handlungen subsumirt, und als moralisch bestimmt werden,

den, so erhalten sie, wie alles, das aus Begriffen erkannt wird, den Character der Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit der als sittlich bestimmten Handlungen, heißt **Pflicht.**

§. 323.

Die Begriffe des sittlich-Guten und Bösen haben in dem ursprünglich practischen Vernunftgebrauch ihre Wurzel. Die Gegenstände dieser Begriffe liegen aber in der Natur, und stehen unter Naturbegriffen, und wir können daher an dem Faden dieser Naturbegriffe die Objecte des Guten und Bösen vorstellen, welches in folgender Tafel geschehen wird.

Tafel der Categorien der Freyheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen.

1. Der Quantität.

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeynungen des Individuums).
Objectiv, nach Principien (Vorschriften).
A priori objective sowohl als subjective Principien der Freyheit. (Gesetze.)

2. Der Qualität.

Practische Regeln des Begehens (praeceptivae).
Practische Regeln des Unterlassens (prohibitivae).
Practische Regeln der Ausnahmen (exceptivae).

3. Der Relation.

Auf die Persönlichkeit.
Auf den Zustand der Person.

Wech-

Wechselseitig einer Person auf den Zustand der andern.

4. Der Modalität.

Das Erlaubte und Unerlaubte.
Die Pflicht und das Pflichtwidrige.
Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

§. 223.

Indessen also das Sittengesetz ein Gesetz der Freyheit, folglich dasselbe Begriff von einem Objecte ist, das kein Naturgegenstand ist, so liegen doch die Handlungen, die wir als sittlich beurtheilen, in der Natur. Demnach werden wir eine Regel anzugeben haben, die zwar nicht das Sittengesetz selbst ist, die aber die sittlichen Handlungen, lediglich derjenigen Seite nach, wonach sie Naturbegebenheiten sind, unter sich begreift. Diese Regel ist folgende: Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, als durch deinen Willen möglich ansehen könntest.

§. 224.

Diese Regel, welche die sittlichen Handlungen bloß ihrer Naturbeschaffenheit nach unter sich begreift, ist der bloße Typus (gleichsam das Schema) des Sittengesetzes. Handlungen, die diesem Typus des Sittengesetzes gemäß sind, haben Legalität und sind moralisch-richtig. Die Beurtheilung ihrer Moralität geschieht aber nach dem Sittengesetze selbst, ob

nåm-

nämlich dasselbe Bestimmungsgrund des Willens und der Wille unabhängig von jedem materialen Bestimmungsgrund ist. Wenn also gleich eine Handlung den Character der Legalität an sich trägt, so fehlt noch viel daran, daß sie auch moralisch-gut sey. Umgekehrt können Handlungen der moralischen Richtigkeit widerstreiten, und gleichwohl kann die Gesinnung, aus der sie entsprungen sind, als moralisch-gut beurtheilt werden müssen. Ein moralischer Irrthum hängt hier lediglich der Beurtheilung an, und derselbe ist nicht mit einem Fehler des Herzens, das ist, der moralischen Denkungsart selbst, zu verwechseln.

§. 225.

Wenn man den Typus des Sittengesetzes mit diesem Sittengesetze selbst für einerley hält, so besteht darin der Empirism der practischen Vernunft. Nach dieser Denkart ist zwischen der Legalität und Moralität der Handlungen kein Unterschied. Gleichviel, aus welcher Quelle sie entspringen, kommt es hiernach bloß darauf an, daß sie den legalen Character haben, um auch für sittlich-gut zu gelten. Wenn in die Stelle des formalen Bestimmungsgrundes, als Princips der Sittlichkeit, materiale gesetzt werden, so können hieraus niemals andere als Handlungen von legaler Beschaffenheit, nicht aber moralisch gute Handlungen entspringen.

§. 226.

Practische materiale Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit sind

Sub-

Subjective

äußere.

der Erziehung (nach Montagne)	der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville)

innere.

des physischen Gefühls (nach Epicur)	des moralischen Gefühls (nach Hutcheson)

Objective

innere.	äußere.
der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern)	des Willens Gottes (nach Crusius u. andern theol. Moralisten).

§. 227.

Wenn dagegen die Anwendung der sittlichen Begriffe geradehin aufs Intelligibele und aufs Ueberschwengliche gerichtet ist, und kein Typus des Sittengesetzes anerkannt wird, so besteht in einer solchen Denkart der Mysticism der practischen Vernunft. Derselbe verwechselt das, was nur zum Symbol diente, mit dem Schema, und setzt in die Stelle der practischen objectiven Gültigkeit der sittlichen Begriffe, eine theoretische Gültigkeit. Der Rationalism der practischen Vernunft ist die zwischen dem Empirism und dem Mysticism liegende Denkart, und die als auf dem ursprünglich practischen Vernunftgebrauch beruhend, auch nur allein Bedeutung hat. Sie besteht in der Unterscheidung des Sittengesetzes von seinem Typus, und hiermit in der Unterscheidung der

Mora-

Moralität der Handlungen von ihrer bloßen Legalität.

§. 228.

Da also der Begriff von Freyheit bloß eine practische und keine theoretisch objective Gültigkeit hat, da ein ursprünglicher Vernunftgebrauch und kein ursprünglicher Verstandesgebrauch ihm zum Grunde liegt, so hat die Frage: wie das Sittengesetz Bestimmungsgrund des Willens, und also der Wille unabhängig von allen Naturbestimmungen eine Causalität seyn könne, keinen Sinn. Aber von anderer Art ist die Frage: was wirkt das Sittengesetz als einziger Bestimmungsgrund des Willens?

§. 229.

Wir unterscheiden zwischen einem objectiven und subjectiven Bestimmungsgrunde des Willens. Das Sittengesetz ist objectiver Bestimmungsgrund, sofern der Mensch als moralisches Wesen die Autorität desselben anerkennt. Subjectiv ist es Bestimmungsgrund desjenigen Willens, der es in seine Maxime aufgenommen hat. Ein subjectiver Bestimmungsgrund des Willens heißt Triebfeder. Wir fragen demnach nicht: wie das Sittengesetz Triebfeder eines Willens werden könne, sondern nur: was erfolgen werde, sofern es Triebfeder ist.

§. 230.

Der Wille des Menschen wird vom sinnlichen Bestimmungsgrunde (Neigungen) afficirt. Das Sitten-

Sittengesetz kann daher von Menschen niemals anders als in der Form eines Imperativs gedacht werden. Seine Handlungen sind jederzeit Pflichten und der Wille selbst ist niemals ein heiliger Wille. Sofern nun das Sittengesetz Triebfeder eines Willens ist, so schränkt es die Neigungen auf die Bedingung der Zusammenstimmungen mit ihm selbst ein, und erregt ein Gefühl der Unlust. Aber das Bewußtseyn dieser Aufnahme des Sittengesetzes in die Maxime des Willens, und der Herabsetzung der Neigungen, erweckt ein Gefühl, das den Namen Achtung hat. Diese Achtung ist das wahre moralische Gefühl, welches nicht als pathologisch (durch Naturgründe), sondern schon als moralisch, bewirkt, nämlich als Wirkung der practischen Freyheit des Menschen, gedacht werden muß. Dieses moralische Gefühl wird nun selbst Triebfeder des Willens, und ist um deswillen, weil es kein pathologisches Gefühl ist, die Quelle sittlich guter Handlungen. Jedes andere pathologisch gewirkte Gefühl ist der wahren Sittlichkeit entgegen, und kann aufs höchste die Quelle von der legalen Beschaffenheit der Handlungen, niemals aber von sittlich guten Handlungen seyn.

§. 511.

Achtung ist mit dem Gefühl unsers eigenen sittlichen Werths einerley. Dasjenige, wovon man sagt, daß es nur wozu gut ist, hat einen bloß relativen und subjectiven Werth. Es läßt sich ein Preiß finden, der ihm gleichgeschätzt wird. Die sittlich gute Gesinnung hat dagegen einen absoluten

Werth.

Werth, das ist, Würde. Nur derjenige Wille ist sittlich-gut, dem das Sittengesetz selbst Maxime ist, mithin nichts in der Welt gefunden werden kann, dem er seine Gesinnung aufopfern würde. Ein solcher Wille ist schlechthin-gut. Unter den Neigungen des Menschen, welche der Begriff der Selbstliebe zusammenfaßt, findet sich der Eigendünkel. Derselbe besteht in der Denkart, worin anders als in der sittlichen Gesinnung den Werth seiner Person zu setzen. Indem das Sittengesetz diesen eingebildeten Werth niederschlägt, so entsteht das Gefühl der Demuth. Diese geht in Achtung über, vermittelst des Bewußtseyns, daß auch schon diese Demüthigung eine sittlich gute Gesinnung und als Werk der practischen Freyheit anzusehen ist.

§. 232.

Achtung geht jederzeit auf Personen, niemals auf Sachen. Die letzten können bewundert, aber nicht hochgeschätzt werden. Bewunderung ist ein Gefühl, das aus dem Anstoß des Gemüths entspringt, welches die Größe eines Dinges nicht erwartete, die es antrifft. Achtung dagegen ist das Gefühl, das aus der Ueberzeugung von dem Daseyn der wahrhaft sittlich-guten Gesinnung einer Person entspringt.

§. 233.

Von dieser Vorstellung des moralischen Gefühls ist der sonst gewohnte Begriff desselben, wornach man es als das Gefühl einer Glückseligkeit, das aus dem

Bewußtseyn gut gehandelt zu haben entspringt, und sodann als eine Anreizung zur Tugend vorstellt, verschieden. Auf diese Weise wird es zum pathologischen Gefühl herabgewürdigt. Derjenige, der sich bewußt ist, dieses Gefühls wegen gehandelt zu haben, wird eben deswegen desselben nicht theilhaftig werden, weil ein sinnlicher Bestimmungsgrund seinen Willen bestimmte. Die Selbstzufriedenheit der gutgesinnten Seele, ist nicht für Glückseligkeit selbst zu halten, sondern nur für die Bedingung, unter der bloß derjenige, dessen Denkart schon sittlich-gut ist, allererst glücklich seyn kann. Dieses Gefühl als eine eigene Art von Glückseligkeit anpreisen und damit zur Tugend locken wollen, ist, außerdem daß die Folge davon niemals sittlich gute Gesinnung seyn kann, eine ganz lügenhafte Vorstellung. Denn je größer der Ernst dieser guten Gesinnung ist, je mehr der wahre sittliche Werth (gänzliche Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen) ins Auge genommen wird, desto mehr wird ein so gestimmtes Gemüth Verdacht gegen die Lauterkeit seiner eigenen Gesinnungen und desto mehr Besorgniß wegen Beymischung fremder Bestimmungsgründe hegen, welcher Gemüthszustand wol nicht der der Selbstzufriedenheit ist.

Zweyter Abschnitt.

Die auf dem ursprünglich practischen Vernunftgebrauch gegründete Religion, oder die Moraltheologie.

§. 234.

Wenn der sittlich gute Mensch das Ziel seines Bestrebens sich vorstellt, so wird er sich bewußt, daß er etwas zu erreichen strebt, das in der Natur nicht erreicht werden kann. Indessen nun dieser Begriff ohne alle Realität zu seyn scheint, so hat doch der Begriff der Sittlichkeit, der ihn veranlaßt, alle Bedeutung, da derselbe auf einem ursprünglichen Vernunftgebrauch beruht.

§. 235.

Dieses Ziel des sittlich guten Menschen ist die moralische Weltordnung. Er will hiernach, daß derjenige der Glückseligkeit theilhaftig seyn soll, der sich ihrer würdig gemacht hat. Der Begriff der Würdigkeit der Glückseligkeit entspringt lediglich in der Reflexion über dieses Ziel, und ist ein ursprünglich practischer Begriff. Diesem Begriffe gemäß ist derjenige der Glückseligkeit unwürdig, der sie zum obersten Bestimmungsgrunde seiner Handlungen macht. Denn hierin, nämlich in der Abhängigkeit des Willens von materialen Bestimmungsgründen, besteht das Princip des Sittlich-Bösen. Indessen also der sittlich-gute Mensch durch den bloß formalen Bestimmungsgrund des Sittengesetzes bestimmt ist, so ist doch die sittliche Weltordnung, in der Glückseligkeit und Wür-

Würdigkeit derselben in Harmonie stehen, das Object seines Willens. Dieser Begriff ist mit dem des höchsten Guts und dem Begriff von einer besten Welt einerley.

§. 236.

Glückseligkeit ist bey weitem nicht das höchste Gut. Die Vernunft billigt ihren Besitz nicht, dafern derjenige, dem sie zu Theil geworden ist, ihrer nicht würdig ist. Aber eben so wenig ist schon die Tugend das höchste Gut. Sie ist zwar die Bedingung, unter der die Theilhaftigkeit der Glückseligkeit ein Object der Billigung ist, aber doch nur in der Verbindung mit derselben besteht der ganze Gegenstand des sittlich guten Willens.

§. 237.

Nun ist aber der Begriff des höchsten Guts kein theoretischobjectiv gültiger Begriff. In der Natur kann dieser Gegenstand nimmermehr angetroffen werden, und die Momente des höchsten Guts haben, ohngeachtet dieser Begriff sie vereinigt, auch diese Vereinigung selbst auf dem ursprünglich practischen Vernunftgebrauch beruht, doch eine gänzlich verschiedene Wurzel. Glückseligkeit, die überhaupt im Zustande des Wohlbefindens eines Menschen besteht, hängt von der Natur ab, und der Mechanism derselben steht in keiner Beziehung zum sittlichen Wohlverhalten. Dagegen ist die Quelle des letztern kein Naturgegenstand und nichts als Unabhängigkeit von allen Naturbestimmungen.

§. 238.

Der sittlich gutgesinnte Mensch, der nicht anders kann, als das Ziel einer moralischen Weltordnung, wornach er strebet, vor Augen zu haben, bezieht die ganze Natur, von der er nur einen kleinen Theil übersieht, auf ein Substrat derselben, und in dieser Beziehung hofft er, daß die moralische Weltordnung durch die Natur im Ganzen werde herbeygeführt werden, wenn er sie gleich in jedem Theile derselben, entweder gar nicht, oder doch nicht anders als nur als zufällige Erscheinung antrifft.

§. 239.

In Beziehung auf ein Substrat der Natur, glaubt er die Unsterblichkeit der Seele. Denn das Ziel, wornach er strebt, ist Heiligkeit, vollständige Lauterkeit seiner Gesinnung. Dasselbe erkennt er als unerreichbar in jeder endlichen Zeit, und er setzt daher die Zeit über alle Grenzen hinaus, in der es von ihm durch beständige Annäherung werde erreicht werden.

§. 240.

Eben so hofft er, daß die Natur, als Ganzes, und im Verhältniß zu einem Substrat derselben betrachtet, eine moralische Weltordnung sey, in welcher Glückseligkeit nach Würdigkeit jedem moralischen Weltwesen zu Theil werde. Das heißt: er glaubt an Gott, als an einen moralischen Urheber der Natur, der gütig, heilig und gerecht ist, der allwissend ist, um das Innerste seiner Gesinnungen, und ihren moralischen Werth zu kennen, der allmächtig ist, damit

Natur dem Zweck einer moralischen Weltordnung entspreche, der allgegenwärtig und ewig ist, um an allen Orten und zu allen Zeiten, die Natur, dem Begriff einer sittlichen Ordnung entsprechen zu lassen.

§. 241.

Dieser Glaube ist nun durchaus kein theoretischer, sondern ein rein moralischer Glaube. Die Begriffe, durch welche Gott darin gedacht wird, bestimmen dieses Wesen nicht. Sie sind die Art und Weise, auf welche der sittlich-gutgesinnte Mensch sich die Erreichung des Ziels aller seiner Bestrebungen denkt. Er denkt Gott nach der Analogie mit seiner eigenen intelligenten Natur, schließt aber nicht nach der Analogie von der letztern auf die Eigenschaften Gottes. Der wahre moralische Glaube ist nichts mehr, als das Vertrauen des gutgesinnten Menschen, daß er den Zweck erreichen werde, wohin sein ganzes Bestreben gerichtet ist.

§. 242.

Sonach wird der Unterschied zwischen der theoretischen Versicherung von den Wahrheiten, daß ein Gott ist und daß die Seele unsterblich ist, die man durch Speculation zu erreichen suchte, und diesem jetzt aufgestellten moralischen Vertrauen in die Augen fallen. Auf dem erstern Wege verläßt man das Verständliche; auf dem zweyten nicht. Eben deswegen giebt es auch keine Lücke zwischen der sittlich guten Gesinnung und dem moralischen Glauben, die noch wodurch ausgefüllt, und ein Uebergang von dem einen zum andern geeb-

geebnet werden müßte. Der sittlich gute Mensch ist von selbst der wahre Gläubige, und darf zu diesem Glauben nicht erst geführt werden.

Dritter Abschnitt.

Methode der practischen Vernunft.

§. 243.

Unter der Methode der practischen Vernunft verstehen wir die Art und Weise, dem Sittengesetz als einer Triebfeder Eingang zum menschlichen Gemüth zu verschaffen. Nun sind allerdings sittlich gute Handlungen solche, die als Wirkungen der Freyheit angesehen werden müssen, und da kann die Möglichkeit einer Handlung durch Freyheit niemals erklärt werden. Was also diese Methodenlehre beabsichtigt, kann nichts mehr seyn, als, die Ursachen, die in der Erfahrung liegen, anzugeben, welche geschickt sind, dem Sittengesetz Einfluß auf die Maximen des Willens zu verschaffen, und dasselbe zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens zu erheben. Um Handlungen als sittlich gut zu denken, müssen wir sie freylich auf ein Etwas beziehen, das kein Naturgegenstand ist. Aber diese Handlungen (die lautere, bloß durchs Sittengesetz bestimmte Willensgesinnung des Menschen) sind Naturbegebenheiten, und stehen unter dem Gesetze der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen, und da wird die Regel der Sinnesänderung des Menschen allerdings ausgesagt werden können.

§. 244.

Einem verwilderten und rohen Gemüth dürfen allerdings die übeln Folgen seiner Vergehungen vorgehalten werden, und wenn man bemerkt, daß das moralische Gefühl in einem Menschen noch nicht gänzlich erstickt ist, so wird man ihm die Unzufriedenheit mit ihm selbst, welche Folge sittlicher Uebertretungen ist, als einen Bewegungsgrund, sich einem guten Lebenswandel zu ergeben, vorstellen können. Der Wille, der diesen, doch bloß äußern Bestimmungsgründen folgt, ist darum noch nicht der sittlich gute Wille, allein er ist sonach fähiger für den rein sittlichen Bestimmungsgrund des Sittengesetzes selbst geworden.

§. 245.

Nachdem die Macht der Neigungen durch äußere entgegengesetzte Bestimmungsgründe gebändigt worden ist, so muß das Sittengesetz endlich ganz allein Bestimmungsgrund des Willens, und die Maxime desselben werden. Diese Aufnahme des Sittengesetzes in die Maxime des Willens, diese Veränderung der Denkart des Menschen, da sie unabhängig von äußern, materialen Bestimmungsgründen, und der bloß formale Bestimmungsgrund Triebfeder des Willens wird, und die einzige Herrschaft über den Willen erhält, ist freylich Naturbegebenheit, und durch vorhergehende Begebenheiten bestimmt. Was aber die Willensgesinnung betrifft, die von äußeren Bestimmungsgründen unabhängig ist, so ist dieselbe nichts anders, als die practische Freyheit selbst, und der sittlich gute

Mensch nimmt sich durch diesen Begriff aus der Sphäre der Naturobjecte heraus, und denkt sich als zu einer andern Welt gehörig, die als Substrat der Natur, zu ihr im Verhältniß steht.

§. 246.

Es giebt eigentlich nur Eine Tugend, und im eigentlich practischen Sinn giebt es keine Grade der Sittlichkeit; sondern die sittlich-gute Gesinnung besteht lediglich in der Freyheit des Willens von materialen Bestimmungsgründen. Diese sittlich gute Denkart ist wesentlich Eins. Sofern aber eben diese Gesinnung andererseits Naturbegebenheit ist, so hat sie, wie jede Causalität, einen Grad, über den kleinere und größere möglich sind, und da ist dieser Grad um so größer, je größer die Macht der Neigungen war, welche auf den Willen wirkten.

§. 247.

Die Unterwerfung des Willens unter das Sittengesetz erzeugt das moralische Gefühl. Dieses als Gefühl, das auf das Bewußtseyn, aus Pflicht gehandelt zu haben, folgt, ist Selbstzufriedenheit. Obgleich dasselbe nicht Glückseligkeit selbst, sondern bloß die Bedingung ist, unter welcher lediglich der gutgesinnte Mensch derselben empfänglich ist, so ist es doch als moralische Triebfeder anzusehen. Die Cultur desselben ist der sittlichen Güte ersprießlich, und daher sittlich-nothwendig.

§. 248.

Obgleich Handlungen aus Mitgefühl mit Handlungen aus Pflicht nicht verwechselt werden müssen, und die nicht sittlich gute Denkart nimmermehr worin anders, als in der Freyheit des Willens von sinnlichen Bestimmungsgründen zu setzen ist, so können doch Handlungen aus diesem Mitgefühl, als moralische, und dasselbe nicht für bloß pathologisch, sondern als ein moralisches Gefühl geachtet werden, dann, wenn der Grad desselben durch moralischen Ernst erzeugt, und die Cultur desselben aus Pflicht betrieben wird.

§. 249.

Der Glaube an Unsterblichkeit und an Gott, ist lediglich unter der Bedingung nicht Aberglaube, sondern Religion, sofern er auf sittlich guter Gesinnung beruht, und den Gemüthszustand des sittlich guten Menschen, der das Ziel einer moralischen Weltordnung nicht aus den Augen lassen kann, ausmacht. Dieser so auf Moralität gegründete Glaube, ist der Moralität selbst wiederum beförderlich. Er stärkt das Gemüth, das durch den Anblick dieser dem Begriff der sittlichen Weltordnung nicht entsprechenden Natur beunruhigt wird, und durch diese allein wahre Religion belebt, hofft der Gutgesinnte das Ziel zu erreichen, welches von der Natur, so weit er sie übersieht, nicht herbeygeschafft wird.

Der critischen Philosophie Dritter Theil.

Von der ursprünglich reflectirenden Urtheilskraft als dem Princip einer Verbindung zwischen ursprünglich theoretischen und ursprünglich practischen Erkenntnissen.

§. 250.

Es giebt demnach zwey wesentlich von einander verschiedene Erkenntnisse, nämlich theoretische und practische. Die Philosophie selbst besteht hiernach aus einem theoretischen und einem practischen Theil. Die gänzliche Verschiedenheit der Principien bestimmt den Unterschied dieser Erkenntnisse selbst. Wenn also gleich ein Erkenntniß ein Object betrifft, das durch einen Willen möglich ist, und wenn es gleich die Art und Weise aussagt, wie wir gewisse Zwecke ausführen, und Gegenstände, die wir entweder wirklich begehren, oder doch einmal begehren könnten, wirklich machen können, so mag ein solches Erkenntniß immerhin ein practisches heißen; es ist doch nur ein technisch-practisches, und gehört zu den theoretischen, das ist Naturerkenntniß, nicht aber ein ursprünglich practisches Erkenntniß. Damit ein Erkenntniß ursprünglich practisch sey, so muß es auf dem Freyheitsbegriff beruhen.

Jedoch

Jedoch nicht auf dem Begriff der transscendentalen Freyheit. Denn sonst wäre dasselbe eigentlich kein Erkenntniß, sondern ein bloß transscendenter, auf dem transscendentalen Gebrauch der Categorien beruhender Begriff, durch den wir die Sphäre des Verständlichen übersteigen. Der, ursprünglich practischen Erkenntnissen zum Grunde liegende, Freyheitsbegriff ist, wie gezeigt worden, der Begriff des ursprünglich practischen Vernunftgebrauchs, der in dem ursprünglichen Sätzen der Causalität des Willens, als unabhängig von Naturbestimmungen besteht.

§ 251.

So wie die Verschiedenheit der Principien, da die einen den ursprünglichen Verstandesgebrauch ausmachen, und das, was theoretisch heißt, constituiren, die andern aber in einem ursprünglichen Vernunftgebrauch bestehen, und allen practischen Erkenntnissen zum Grunde liegen, diese Erkenntnisse von einander scheidet, so sind auch diese Principien, als Begriffe angesehen, gänzlich verschiedener Art. Die Verstandesbegriffe gehen auf die Natur, Dagegen geht der Freyheitsbegriff auf ein Object außer aller Natur. Der Mensch denkt sich durch ihn als zu einer andern Sphäre der Dinge gehörig, in welcher er von den Naturbestimmungsgründen unabhängig ist. Also, dasselbe Wesen denkt sich selbst einmal als Naturwesen durch Begriffe, die den ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien aussagen; und zweytens auch als intelligibeles Object, durch den Freyheitsbegriff, der den ursprünglich practischen Vernunftgebrauch aussagt,

sagt, wodurch es sich von der Natur ausnimmt. Wir können uns nun die Frage nach der Verbindung dieser beiden Begriffe vorstellen. Worin wird der Uebergang bestehen zwischen dem Denken des Menschen durch Naturbegriffe und dem durch den Freyheitsbegriff?

§ 252.

Um den Sinn dieser Frage besser zu treffen, so erinnern wir an die Fälle, wo der Begriff von Verbindung zwischen zwey Begriffen, und das, was Uebergang ist, von dem Denken eines Gegenstandes durch einen Begriff zum Denken durch einen andern, sofort klar ist. Denken wir ein Object durch zwey Naturbegriffe, z. B. einen Menschen durch die Begriffe: gelehrt und reich; so ist der ursprüngliche Verstandesgebrauch in den Categorien die Leitung und das Princip, wornach wir von der einen Bestimmung, dadurch wir die analytische Einheit dieser Begriffe fixiren, zur andern gelangen. Wenn wir nun den Menschen einmal als Naturwesen ansehen, mithin seine Willensgesinnung als Begebenheit und dem Naturgesetze der Causalität nach, als nothwendigerweise bestimmt, betrachten, so ist die Anwendung des Begriffs der Freyheit auf ihn, diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch, mithin der wahren Verständlichkeit eines Begriffs zuwider. Wenn also die Freyheit, selbst in die Natur gesetzt wird, so ist der Begriff widerverständlich und ohne allen Gegenstand, und da kann keine Verbindung zwischen Abhängigkeit des menschlichen Willens und Selbstbestimmung desselben gefunden werden. Dagegen ist die Freyheit des Willens selbst Categorie und

ursprünglicher Vernunftgebrauch und die Beziehung einer von äußern Bestimmungsgründen unabhängigen Willensgesinnung auf den Menschen hat hiernach allerdings Bedeutung. Der Begriff aber dieser absoluten Selbstbestimmung des Willens hebt den Menschen aus der Natursphäre und bezieht ihn auf ein Substrat derselben. Die Verbindung zwischen dieser zwiefachen Beziehung des Menschen auf Natur und auf ein Substrat derselben, wird auf einem ursprünglich transcendentalen Princip beruhen, das gleichsam in der Mitte liegen wird, zwischen dem ursprünglichen Verstandesgebrauch, worauf der Begriff von Natur, und dem ursprünglichen Vernunftgebrauch, worauf alle Begriffe von Sittlichkeit beruhen.

§ 253.

Wir haben den Verstand als ein ursprünglich gesetzgebendes Vermögen kennen gelernt. Diese Gesetze sind die reinen Verstandesbegriffe, unter welchen die Natur steht. Eben so ist die Vernunft ein ursprünglich gesetzgebendes Vermögen. Es ist das Sittengesetz, wodurch der Mensch sich an eine andere Ordnung der Dinge, als die Natur ist, geknüpft denkt, und dieses Gesetz ist eben darum ein Gesetz der Vernunft, weil der Gegenstand desselben (der Wille des Menschen) dadurch als frey, mithin durch einen bloßen Vernunftbegriff gedacht wird. Theoretisch (in Beziehung auf Natur) ist die Vernunft nicht gesetzgebend, und es giebt nichts als eine Dialectik der Vernunft, wenn sie dafür angesehen wird. Eben so wenig kann der Verstand für practisch gesetzgebend angesehen

sehen werden, und man hebt alle ächte Sittlichkeit auf, wenn man das Sittengesetz auf theoretischen Boden zu pflanzen denkt. Zwischen dem Verstande und der Veruunft finden wir die Urtheilskraft. Nun wird freylich die Frage, ob nicht diese Urtheilskraft auch ursprünglich gesetzgebend sey, zwar anfänglich dunkel vorkommen. Sie wird sich aber gleich aufhellen. Wir bemerken nur vorher, daß, da alle unsere Erkenntniß entweder theoretisch oder practisch ist, eine ursprungliche Gesetzgebung der Urtheilskraft keine neue Art von Erkenntnissen constituire, obgleich darin wol das Princip der Verbindung zwischen theoretischer und practischer Philosophie dürfe gefunden werden.

§. 254.

Die reine Logik betrachtet die Urtheilskraft als ein bloß subsumirendes Erkenntnißvermögen. Hiernach äußert sie sich in der bloßen Anwendung der Gesetze des Verstandes. Der Verstand hat aber keine andere ursprünglich ihm zugehörige Gesetze, als die reinen Verstandesbegriffe, wodurch er sich auf die Natur überhaupt bezieht. Aller logischer Verstandesgebrauch besteht aber im Denken und also im Vorstellen der Dinge durch Beylegung gewisser Bestimmungen. Nun sind die Categorien bloß die allgemeinsten Bestimmungen der Naturgegenstände. Sollen demnach diese Objecte dem logischen Verstandesgebrauch anpassend seyn, so muß der Verstand in seinem empirischen Gebrauch auf Bestimmungen gelangen, die er herausheben, und die Objecte dadurch fixiren könne. Wir können den Gedanken fassen, daß die Gegenstände der Natur, durchgängig, in Ansehung ihrer Prädi-

cate, von einander verschieden wären. Sodann würde es keine allgemeine empirische Begriffe und eben darum keinen logischen Verstandesgebrauch geben. Gleichwohl würden wir nicht aufhören vorauszusetzen, daß die Natur, außer den allgemeinen Gesetzen der Verstandesbegriffe, noch gewissen besondern Regeln unterworfen sey, und unser Verstand würde niemals aufhören diese Regeln zu suchen.

§. 255.

Wenn wir den Verstand schon als einen Besitz gewisser besonderer Naturregeln ansehen, so ist in Beziehung auf diese Begriffe das Geschäffte der Urtheilskraft bloß subsumirend. Bevor nun die Urtheilskraft subsumirend seyn kann, muß sie reflectirend seyn, d. i. darauf ausgehen, diese besondern Naturregeln zu entdecken. Eben dieses Geschäffte geschieht aber, schon unter Voraussetzung einer Regel, nämlich: daß die Natur unserm Verstande anpassend eingerichtet sey. Diese Voraussetzung ist der reflectirenden Urtheilskraft wesentlich, und ist als transcendentales Princip, das ist, als ursprünglicher Gebrauch der Urtheilskraft anzusehen. In demselben ist die Urtheilskraft ursprünglich gesetzgebend.

§. 256.

Voraussetzen, daß die Natur in gewissen besondern Naturregeln fixirt und so unserm Verstande angemessen sey, ist aber eben soviel als annehmen, daß ein Verstand zu Gunsten des unsrigen die Natur angemessen eingerichtet habe. Diese Voraussetzung ist gar keine objective Aussage, mithin nicht Hypothese. Sie sagt nichts anders als ein transcendentales Princip

cip aus, als den ursprünglichen Gebrauch der reflectirenden Urtheilskraft, wornach ein logischer Verstandesgebrauch überall erst möglich ist. Wenn wir nämlich darauf ausgehen, besondere Naturregeln zu entdecken, welches nichts anderes ist, als die Bestimmungen zu suchen, dadurch wir die Naturgegenstände denken und sie festhalten können, so betreffen wir uns auf diesem ursprünglichen Gebrauch der reflectirenden Urtheilskraft und auf dieser transcendentalen Voraussetzung der Zusammenstimmung der Natur mit unserm Verstande.

§. 257.

Indem aber dieses Princip keinesweges die Gegenstände bestimmt, und wir auch denken können, daß die Natur so beschaffen wäre, daß unser Verstand sich gar nicht in sie finden könnte, so beurtheilen wir ihre Zusammenstimmung mit unserm Verstande als zufällig, und denken uns einen Verstand, der zu Gunsten des unsrigen die Natur so eingerichtet hat, damit wir uns in sie finden können. Objectiv verstanden würde diese Aussage sofort überschwenglich seyn. Aber wir wollen damit nichts mehr als den ursprünglichen Gebrauch der reflectirenden Urtheilskraft aussagen. Wir stellen uns überhaupt etwas vor, indem wir die analytische Einheit des Bewußtseyns durch gewisse Bestimmung fest machen. In dem auf die Natur sich beziehenden logischen Verstandesgebrauch, liegt also sofort die Zumuthung, daß ihre Gegenstände durch gewisse Bestimmungen, die unser Verstand ergreifen kann, gedacht werden können. Die Zweckmäßigkeit überhaupt ist nun die Zusammenstimmung eines

nes Objects mit dem Begriff von ihm als einem Zweck. Dieselbe ist material, sofern sie die Zustimmung eines Mannigfaltigen zu einem Begriff ist, schon gemäß den besonde n Naturregeln. Die Zweckmäßigkeit an einem Kunstproduct des menschlichen Verstandes ist material. Der Künstler benutzt die Bestimmung der rohen Materien, die er schon kennt, und gemäß diesen besondern Naturregeln bringt er eine Form hervor, die seinem Begriff entspricht. Die Zweckmäßigkeit ist aber bloß formal, wenn sie die Zusammenstimmung eines Mannigfaltigen zu einem Begriff ist, sofern dieser Begriff ein besonderes Naturgesetz selbst ist.

§. 258.

Alle Zweckmäßigkeit der Natur ist entweder material oder formal. Die Zweckmäßigkeiten in organisirten Naturproducten beurtheilen wir als eine materiale; dagegen ist die Beschaffenheit der Natur, da sie in besonderen Regeln bestimmt und so unserm Verstande angemessen ist, die formale Zweckmäßigkeit derselben. Diese formale Zweckmäßigkeit der Natur ist demnach das Princip der reflectirenden Urtheilskraft. Was die materiale Naturzweckmäßigkeit betrifft, so ist die Beurtheilung vieler ihrer Producte als Zwecke auch kein bestimmendes Urtheil. Diese teleologische Beurtheilnng der Natur beruht ebenfalls auf einer vorhergegangenen Reflexion, in der wir einen Begriff suchten, um diese Objecte dadurch denken zu können. In diesem Begriff beziehen wir diese Naturdinge auf einen Verstand, der nach Begriffen die Ursache derselben ist,

und

und wir haben sonach ein Merkmal, dadurch wir diese Gegenstände festhalten; keine Bestimmung aber, dadurch wir das Substrat der Natur zu bestimmen fähig wären.

§. 259.

Nach dieser allgemeinen Ansicht der Urtheilskraft als eines ursprünglichen gesetzgebenden Vermögens, wird es, zu bemerken, leicht seyn, wie das Gesetz der reflectirenden Urtheilskraft eine Verbindung zwischen der theoretischen Gesetzgebung des Verstandes und der practischen der Vernunft, und so zwischen theoretischen und practischen Erkenntnissen abgeben könne. Aller Beziehung unsers Verstandes auf die Natur in einem logischen Verstandesgebrauch, dadurch wir die Objecte derselben denken, geht eine Reflexion vorher, und diese beruht auf einem ursprünglichen Gebrauch der Urtheilskraft. Der Begriff, dadurch wir denselben denken, ist der, der formalen Zweckmäßigkeit der Natur, in welchem wir die Natur auf eine Intelligenz ausser derselben beziehen. Gleichwohl gründet diese Beziehung keine Erkenntniß des Substrats der Natur. Die ganze Gültigkeit dieser Beziehung, sofern dadurch Erkenntniß begründet wird, betrifft die Gegenstände der Natur. Der Gegenstand eines theoretischen Erkenntnisses ist Naturobject; das Object des practischen Erkenntnisses ist die Freyheit des Willens, die kein Gegenstand der Natur ist. Da ist nun der Begriff der formalen Zweckmäßigkeit der Natur, ein zwischen beiden Arten von Erkenntnissen liegender Begriff, der beide verbindet.

§. 260.

Verstand, Urtheilskraft und Vernunft machen das Erkenntnißvermögen aus, und wir haben sie als ursprünglich gesetzgebende Vermögen vorgestellt, in welchem Geschäffte ganz und gar die Transcendentalphilosophie besteht. Alle Vermögen des Gemüths sind aber das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen. Der Verstand gründet durch die reinen Verstandesbegriffe alle theoretischen Erkenntnisse; die Vernunft bestimmt den Willen durch ihren Freyheitsbegriff. Es läßt sich daher vermuthen, daß zwischen der Urtheilskraft als ursprünglich gesetzgebendem Vermögen, und dem Gefühl der Lust und Unlust eine Verbindung werde angetroffen werden.

§ 261.

Lust ist der Zustand des Gemüths, worin man sich der Erreichung einer Absicht bewußt ist. Wenn wir nun einen Verstand, das ist, ein Vermögen durch Begriffe Gegenstände darzustellen, folglich einen logischen Verstandesgebrauch setzen, der sich dem ursprünglichen Verstandesgebrauch in den Categorien anschließt, so setzen wir damit zugleich die in ihm liegende Absicht, Begriffe zu finden, um seine Objecte dadurch denken zu können. Es wird mithin die Entdeckung besonderer Naturregeln allemal von dem Gefühl der Lust begleitet seyn.

§. 262.

Nun kann es Gegenstände geben, die so beschaffen sind, daß in Ansehung ihrer der Uebergang von dem

dem ursprünglichen Verstandesgebrauch zum logischen (der Anschauung zu Begriffen) vorzüglich leicht ist. Da Bewußtseyn dieser Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriffe überhaupt ist das Gefühl des Schönen. Dagegen kann in Ansehung anderer Objecte die ursprüngliche Verstandessynthesis nicht so leicht in einen Begriff übergehen. Indem der Verstand mit der Zusammenfassung nicht fertig wird, entsteht ein Gefühl der Unlust. Giebt nun diese Unerreichbarkeit der synthetischen Einheit, und hiermit eines Verstandesbegriffs, Anlaß, diese Synthesis auf einen Vernunftbegriff zu beziehen, so ist dieser Gemüthszustand das Gefühl des Erhabenen. Die Beurtheilung der Gegenstände als schön und erhaben, heißt ästhetisch.

§. 263.

Es zerfällt demnach die Betrachtung der reflectirenden Urtheilskraft in zwey Zergliederungen. Die erste wird die ästhetische Beurtheilung des Schönen und Erhabenen, die zweyte aber die teleologische Beurtheilung vieler Naturobjecte (namentlich der organisirten), die wir durch keinen andern Begriff, als lediglich durch den der Zwecke denken können, zergliedern.

§. 264.

Um das Gebiet der Transcendentalphilosophie zu übersehen, wird folgende Tafel dienlich seyn.

Gesammte Vermögen des Gemüths	Erkenntnißvermögen
Erkenntnißvermögen	Verstand
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft
Begehrungsvermögen	Vernunft

Principien a priori	Anwendung auf
Gesetzmäßigkeit	Natur
Zweckmäßigkeit	Kunst
Endzweck	Freyheit

Der Zergliederung des ursprünglichen Gebrauchs der Urtheilskraft

Erster Abschnitt.

Zergliederung der ästhetischen Beurtheilung des Schönen und Erhabenen.

§. 265.

In einem Erkenntnißurtheil werden Bestimmungen, die einem Gegenstande zukommen, ausgesagt. Nun kann zwar allerdings in Ansehung eines schönen Objects auch ein Erkenntnißurtheil möglich seyn. Dasselbe wird aber nichts weiter, als die Beschaffenheit des Gegenstandes aussagen, die es macht, daß wir ihn als schön beurtheilen. Von einem solchen Erkenntnißurtheil ist nun die ästhetische Beurtheilung des Schönen gänzlich verschieden. In derselben wird gar keine Bestimmung des Gegenstandes, sondern das bloße Wohlgefallen ausgesagt, das wir in der Betrachtung desselben haben.

§. 266.

Wir wollen der ästhetischen Beurtheilung des Schönen die Urtheile, daß etwas angenehm, oder gut ist, an die Seite setzen. Diese Urtheile können allerdings

dings auch Erkenntnißurtheile seyn. Gut ist das Object, das dem Begriff entspricht, dem es entsprechen soll, und da fällt die Beurtheilung des Angenehmen mit der des Guten, als bloße Erkenntnißurtheile, zusammen. Aber die ästhetische Beurtheilung des Angenehmen ist von der des Guten gänzlich verschieden. In der ersten sagen wir das Gefühl der Lust aus, das der Gegenstand in uns erzeugt. Das Gefühl des Angenehmen ist daher von aller Betrachtung unabhängig, der Gegenstand afficirt uns, und wir übergeben uns ihm gleichsam. Nur nachdem wir gesättigt sind, stellen wir wol eine Beurtheilung an, die dann bloß logisch ist, und die Eigenschaften des Objects, das uns Vergnügen giebt, aufsucht. Dagegen gründet sich das Wohlgefallen am Guten auf Beurtheilung. In dieser haben wir einen bestimmten Begriff im Sinn, und das Wohlgefallen entsteht aus der befundenen Zusammenstimmung des Gegenstandes zu diesem Begriff. Es ist das Wohlgefallen an Vollkommenheit.

§. 267.

Das Angenehme gefällt unmittelbar in der Empfindung; das Gute gefällt vermittelst der Vernunft durch einen bestimmten Begriff. Das Gefühl des Angenehmen gründet sich auf keine Beurtheilung; das Wohlgefallen am Guten gründet sich auf Beurtheilung. Dagegen ist nun das Gefühl des Schönen ein Wohlgefallen in der Beurtheilung selbst. Das Mannigfaltige des Gegenstandes, den wir als schön beurtheilen, ist so beschaffen, daß in dem ursprünglichen Verstan-

desgebrauch der Verstand mit Leichtigkeit auf gewisse Merkmale stößt, wodurch das Object festgehalten werden kann. Das Bewußtseyn dieser Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt (der ursprünglich synthetischen Einheit zu irgend einer analytischen) ist das Gefühl des Schönen. Es ist demnach kein bestimmter Begriff, zu dem darin das Mannigfaltige als zusammenstimmend beurtheilt wird, wie in der Beurtheilung des Guten. Es ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen nur zu einem Begriff überhaupt (zu irgend einem Begriff), die in einem Urtheil über das Schöne ausgesagt wird, sofern wir dasselbe noch als Erkenntnißurtheil ansehen. Aber als ästhetisches Urtheil betrachtet, sagen wir in demselben den Gemüthszustand dieser Zusammenstimmung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs mit dem logischen aus.

§. 268.

Eben daher, weil das Schöne in der Beurtheilung selbst gefällt, weil es nicht, wie das Gefühl des Angenehmen von Beurtheilung unabhängig ist, oder, wie das der Vollkommenheit, auf Beurtheilung gegründet ist, und es der Gemüthszustand der Beurtheilung ist, so kann man die Benennung ästhetischer Beurtheilung, ohne Besorgniß mißverstanden zu werden, auch ausschließlich für die Beurtheilung des Schönen gebrauchen. Die Sinnen urtheilen gar nicht, und der Ausdruck: ästhetisches Urtheil, scheint daher eine Ungereimtheit zu sagen. Das Gefühl des Angenehmen ist auch von aller Beurtheilung unabhängig,

gig, und hat mit ihr nichts zu schaffen; dem Wohlgefallen am Guten ist zwar eine Beurtheilung vorhergegangen, an sich selbst ist es gleichwohl von Beurtheilung frey. Das Wohlgefallen am Schönen ist aber das Gefühl in der Beurtheilung selbst, und ist wesentlich mit ihr verknüpft. Ein solches Urtheil heißt daher auch ein reines Geschmacksurtheil.

§. 269.

Wir wollen das reine Geschmacksurtheil nach dem Leitfaden der logischen Functionen der Urtheile betrachten, und zuerst auf die Qualität desselben aufmerksam seyn. Der Qualität nach ist das reine Geschmacksurtheil ein ästhetisches, d. h. in demselben wird ein Wohlgefallen in der Beurtheilung selbst ausgesagt. Diese Beurtheilung ist reflectirend. Der Verstand sucht einen Begriff (gewisse Bestimmungen), um sein Object denken zu können. Das Bewußtseyn der Erreichung dieser Absicht (der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff) ist ganz und gar das Gefühl des Schönen. Eben deswegen ist dieses Urtheil auch frey von Interesse, und das Wohlgefallen, das darin ausgesagt ist, ein uninteressirtes Wohlgefallen. Ein Interesse an etwas haben, heißt die Existenz des Gegenstandes begehren. Was als angenehm beurtheilt wird, das erzeugt Begierde nach dem Object, das dieses Gefühl hervorbringt. Das Wohlgefallen am Guten (an Vollkommenheit, nicht am Nützlichen) ist zwar auch frey von Interesse, und eben daher (wie künftig wird gezeigt werden) mit dem Gefühl des Schönen vereinbar. Gleichwohl sind doch diese

diese Gefühle gänzlich von einander verschieden, indem das erste aus der befundenen Zusammenstimmung des Objects zu dem bestimmten Begriff, dem er entsprechen soll, entsteht, das letzte aber der Gemüthszustand der Reflexion ist, worin wir auf einen Begriff ausgehen, und uns der Zusammenstimmung zu einem Begriff überhaupt bewußt sind. Es bezeichnet auch die Sprache diese Unterschiede. Vom Angenehmen sagt man: es vergnügt; vom Schönen, es gefällt; vom Guten aber, es wird gebilligt.

§. 270.

Was die Quantität eines reinen Geschmacksurtheils betrifft, so ist dasselbe, wie jedes Erfahrungsurtheil, particulair. Das Prädicat der Schönheit darf nur dem in der Erfahrung gegebenen, als schön beurtheilten Objecte beygelegt werden, und dieser Begriff kann nicht mehr umfassen, als die Erfahrungssynthesis reicht. Indessen das reine Geschmacksurtheil objectiv-particulair ist, so ist es doch, ebenfalls wie die Erfahrungsurtheile, subjectiv-allgemein. So wie nämlich ein jedes Erfahrungsurtheil Anspruch auf die Beystimmung eines jeden macht, so wird dieser Anspruch auf allgemeine Beystimmung auch in einem reinen Geschmacksurtheil ausgesagt.

§. 271.

Durch diese Bestimmung ist das reine Geschmacksurtheil von der Beurtheilung des Angenehmen und der des Guten gänzlich verschieden. Das Urtheil über

über das Angenehme ist subjectiv-particulair. Von demjenigen, das ich als angenehm beurtheile, muß ich sagen: es ist mir angenehm. Dagegen sage ich von demjenigen, das ich für schön beurtheile: die Sache ist schön, und ob ich gleich darin mein eigenes Wohlgefallen aussage, so ist es doch, als sagte ich ein Erkenntnißurtheil aus. Der Beurtheilung des Guten kömmt ein reines Geschmacksurtheil näher, als der des Angenehmen. Was gut (vollkommen) ist, gefällt auch allgemein. Aber das Gute gefällt durch einen Begriff, das Schöne dagegen ohne allen Begriff und doch allgemein.

§. 272.

In der Beurtheilung des Angenehmen sage ich die Art des Gefühls aus, das der Gegenstand in mir hervorbringt. Da kann nun allerdings dasjenige, das in mir die Empfindung des Angenehmen hervorbringt, einem andern gleichgültig oder gar unangenehm seyn. Der ästhetischen Beurtheilung des Guten, in der ich das Gefühl der Billigung aussage, geht ein Erkenntnißurtheil voraus, worin die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen mit dem bestimmten Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, ausgesagt wird, und gründet sich auf dieses Erkenntnißurtheil. Da läßt sich nun die subjective Gemeingültigkeit der ästhetischen Beurtheilung des Guten begreifen. Nun kann man eben diese Eigenschaft des reinen Geschmacksurtheils auch schon aus der vorhergehenden, daß darin ein Wohlgefallen ohne Interesse ausgesagt wird, folgern. Denn, wenn ich völ-

lig

lig frey von allem Interesse über ein Object urtheile, so ist es, als wenn ich aus dem Standpunkt der gesammten Menschheit urtheile. Allein was hieraus gefolgert werden kann, ist bloß die Unparteylichkeit der Aussage, daß der schön genannte Gegenstand mit Wohlgefallen beurtheilt wird. Die Gemeingültigkeit dieses Gefühls aber hängt von nichts anderm, als davon ab, daß die Beurtheilung des schönen Objects reflectirend ist, in der wir auf einen Begriff, um das Object zu denken, ausgehen, und daß wir uns der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt, darin bewußt sind, ja dieses Bewußtseyn das Gefühl der Schönheit ausmacht. Indem ich also jedem andern zumuthe, den Gegenstand schön zu finden, den ich als schön beurtheile, so liegt in dieser Zumuthung nichts mehr, als daß der Andere ein verständiges Wesen sey, das, so wie ich, in seinen Erkenntnissen, von einem ursprünglichen Verstandesgebrauch zum logischen übergeht, und das (als verständiges Wesen) in jedem ursprünglichen Verstandesgebrauch, den Anschlag hat, sein Object durch Bestimmungen fest zu halten, d. i. dasselbe zu denken.

§. 273.

Wir können das Gefühl der Schönheit als den Gemüthszustand des freyen Spiels unserer Erkenntnißkräfte (des ursprünglichen und logischen Verstandesgebrauchs) erklären. Es ist kein bestimmter Begriff, den die Contemplation des Schönen zum Vorwurf hat, und der dieselbe zur ernsthaften Beschäfftigung

macht

macht. Der Qualität nach ist also schön dasjenige, was ohne Begriff allgemein gefällt.

§. 274.

Was die Relation eines reinen Geschmacksurtheils betrifft, so bemerken wir, daß die Schönheit kein Prädikat ist, das dem Objecte, welches wir als schön beurtheilen, zukömmt. Es ist unser eigenes Gefühl in der Contemplation des Objects, das wir darin aussagen. Auch wird nicht der Gegenstand selbst als die Ursache dieses Gefühls angegeben; denn sonst würde das Object angenehm, nicht aber schön genannt werden müssen. Keine andere Relation wird in einem reinen Geschmacksurtheil ausgesagt, als die der Erkenntnißkräfte zu einander, die in dem der Erzeugung eines Erkenntnisses angemessenen Zustande sich befinden. Es ist also eine subjective Zweckmäßigkeit, die darin ausgedruckt wird, nicht aber eine objective; welche subjective Zweckmäßigkeit eine bloß formale ist, d. h. eine Zweckmäßigkeit ohne allen weder subjectiven noch objectiven Zweck.

§. 275.

Die objective Zweckmäßigkeit eines Dinges ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu dem bestimmten Begriff von dem, was das Ding seyn soll. Demnach kann dieselbe nicht anders als durch Beziehung des Mannigfaltigen auf einen Zweck beurtheilt werden. Diese objective Zweckmäßigkeit ist nun entweder die Nützlichkeit oder die Vollkommenheit eines Dinges. Die Nützlichkeit

keit ist die Zusammenstimmung eines Mannigfaltigen zu einem subjectiven Zweck, und da ist die Beurtheilung des Nützlichen mit der des Schönen so wenig einerley, daß die erste vielmehr der letzten hinderlich ist. Das Wohlgefallen am Nützlichen ist mit Interesse verbunden, und nicht wie das Schöne ein freyes Wohlgefallen. Auch beurtheilt nur derjenige das Nützliche mit Wohlgefallen, der diesen Zweck begehrt. Dagegen ist die Vollkommenheit die Zusammenstimmung eines Mannigfaltigen zu einem Zweck, gänzlich abgesehen davon, daß derselbe, Zweck dem beurtheilenden Subject ist. Da giebt es freylich ein Wohlgefallen an Vollkommenheit, das so wie das am Schönen sowohl allgemein angesonnen werden kann, als auch ohne Interesse ist.

§. 276.

Wegen dieser Zusammen immung des Wohlgefallens an Vollkommenheit mit dem an Schönheit haben namhafte Philosophen die Schönheit als eine verworren (sinnlich) gedachte Vollkommenheit erklärt. Hiernach würde der Unterschied zwischen Schönheit und Vollkommenheit bloß subjectiv gelten, und von derselben Art seyn, als der Unterschied zwischen dem Begriff von Recht und Unrecht bey Menschen, welche die Bestimmungen dieses Begriffs nicht angeben können, und eben diesem Begriff als einer deutlich gedachten Vorstellung. Die Vollkommenheit aber eines Dinges ohne Begriff von dem, was dasselbe seyn soll, ist ein Unding. Da nun die Beurtheilung der Schönheit eines Dinges gänzlich von dem Begriff desselben wegsieht,

steht, so ist zwischen Vollkommenheit und Schönheit eines Dinges ein großer Unterschied.

§. 277.

Weil aber das Wohlgefallen an Vollkommenheit, so wie das an Schönheit, frey von Interesse und allgemeingültig ist, so ist eine Vereinbarung der Schönheit mit der Vollkommenheit eines Dinges möglich. Es giebt daher eine zwiefache Schönheit, die freye (pulchritudo vaga) und die bloß anhängende (pulchritudo adhaerens). Die Beurtheilung der ersten setzt keinen Begriff voraus von dem, was der Gegenstand seyn soll; die der zweyten setzt einen solchen Begriff voraus.

Blumen sind freye Schönheiten. Viele Vögel (der Papagey, der Colibri) werden von demjenigen als freye Schönheiten beurtheilt, der von ihnen noch keinen festen Begriff hat. So bedeuten die Zeichnung à la grecque, das Laubwerk zu Einfassungen, oder auf Papiertapeten u. s. w. für sich nichts: sie stellen nichts vor, kein Object unter einem bestimmten Begriff, und sind freye Schönheiten. Allein die Schönheit eines Menschen (eines Mannes, Weibes oder Kindes), die Schönheit eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Pallast, Arsenal oder Gartenhaus), setzt einen Begriff vom Zweck voraus, welcher bestimmt, was das Ding seyn soll, und ist also bloß adhärirende Schönheit.

§. 278.

Das Urtheil über die Vollkommenheit eines Dinges schränkt das über seine Schönheit ein. In dem

erstern

erstern wird dasjenige, was das Ding seyn soll, gedacht. Da kann nun ein Gegenstand als freye Schönheit gefallen, der in Beziehung auf den Zweck, dem er entsprechen soll, mißfällt. Es läßt sich hieraus erklären, wie, ohngeachtet die Beurtheilung des Schönen Anspruch auf den Beyfall eines jeden macht, gleichwohl ein Streit der Urtheilenden über die Schönheit eines Gegenstandes möglich ist. Der eine sieht von dem Zweck weg, und hat die bloß freye Schönheit des Objects im Sinn; dagegen sieht der andere auf die Vollkommenheit des Gegenstandes, und kann unter dieser Bedingung den Gegenstand nicht schön finden. Indessen also der Begriff von anhängender Schönheit Bedeutung hat, so würde doch der von einer anhängenden Vollkommenheit gar nichts bedeuten.

§. 479.

Aus der Natur der Beurtheilung des Schönen folgt nun, daß es keine objective Geschmacksregeln, d. h. keine Begriffe geben könne, die das, was schön sey, vorstellen. Denn Schönheit ist keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern das Gefühl der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen desselben zu einem Begriff überhaupt. Indessen es nun keine objective Geschmacksregeln geben kann, so werden gleichwohl subjective Geschmacksregeln möglich seyn. Dieselben werden Muster des Geschmacks heißen. Die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker in der Beurtheilung schöner Darstellungen, ist ein empirisches, obgleich nicht zur Gewißheit zureichendes Kennzeichen, daß dieselben Muster seyn. Derjenige,

der

der sie nachahmt und sie trifft, zeigt nur noch Geschicklichkeit, Geschmack aber nur sofern, als er diese Darstellung, und selbst den Geschmack anderer beurtheilen kann. Derjenige also, der über jedes Muster selbst urtheilt, verräth, daß er unabhängig von jeder empirischen Darstellung, sich eines Maximi, oder doch des Bestrebens, dasselbe hervorzubringen, bewußt sey, wodurch er eben im Stande ist, ein jedes Product zu beurtheilen. Die Vorstellung von einem gewissen Größten, das wir nie selbst, sondern nur Annäherungen desselben, hervorzubringen vermögen, heißt aber Idee, und der Gegenstand der Idee heißt ein Ideal. Ein solches Urbild des Geschmacks, oder doch wenigstens das Bestreben, es hervorzubringen, befindet sich in jedem, der über schöne Gegenstände mit Geschmack urtheilt.

§. 280.

Zuförderst bemerken wir aber, daß diejenige Schönheit, die eines Ideals fähig ist, nicht die vage, sondern die adhärirende Schönheit ist. Die erstere ist nämlich gar keiner Vergleichung fähig. Von einer Blume, einem Ameublement, einer schönen Aussicht, sage ich bloß: diese Gegenstände sind schön. Aber die Schönheit des Mannes oder Weibes kann Grade haben. Demnach liegt ein bestimmter Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, der ästhetischen Beurtheilung, worin wir ihn an das in uns befindliche Urbild halten, zum Grunde. Auch selbst dann, wenn wir zwar einen Begriff haben, von dem, was der Gegenstand seyn soll, wenn dieser Begriff aber nicht bestimmt

stimmt genug ist; so ist gleichwohl die Schönheit desselben keines Ideals fähig. Ein schönes Wohnhaus, ein schöner Baum, schöner Garten, wird beynahe als freye Schönheit beurtheilt, weil der Zweck dieser Objecte durch ihren Begriff nicht bestimmt genug ist.

§. 281.

Unter allen Wesen auf der Welt ist der Mensch das einzige, von dem der Begriff in Ansehung desjenigen, was er seyn soll, durchgängig bestimmt ist. Demnach ist also auch der Mensch unter allen Gegenständen in der Welt eines Ideals der Schönheit allein fähig.

§. 282.

Hierzu gehört nun erstlich die ästhetische Normalidee. Dieselbe ist das Schema, das der Natur in der Hervorbringung des Menschen gleichsam vorliegt, und das sie in keinem Individuum vielleicht vollständig erreicht. Dieses Schema liegt nun nirgendwo als in der Einbildungskraft des Urtheilenden, und wir werden uns dasselbe wenigstens in der Beurtheilung eines schönen Menschen als eines Richtmaaßes bewußt. Der ihr entsprechende Gegenstand gefällt auch nicht durch seine Schönheit, sondern durch seine Vollkommenheit. Wir beurtheilen die Darstellung in soweit nur noch als schulgerecht. Es frägt sich aber, wie wir zu diesem Richtmaaß gelangen, da es doch empirisch nirgendwo gegeben ist, und jede empirische Darstellung im Gegentheil ihm unterworfen wird. Dieser Frage thut vielleicht folgende Antwort Genüge. Diese Normalidee ist vielleicht das

mittlere

mittlere Bild aller Gestalten von derselben Species, die der Beurtheilende gesehen hat, so daß, wenn er etwa tausend Menschen gesehen hat, das arithmetische Mittel ihrer Größen die Größe ist, die das Ideal eines schönen Menschen erfordert. Auf dieselbe Weise erschafft die Einbildungskraft vielleicht für diese mittlere Größe, einen mittlern Kopf, für diesen eine mittlere Nase u. s. w. Diese Normalidee ist bloß die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Mit der Beurtheilung eines andern Thieres, wovon sonst der Begriff nur hinlänglich bestimmt ist, würde es eben so gehen, und es liegt ohne Zweifel der Beurtheilung eines schönen Pferdes, Hundes, Stiers u. s. w. eben sowohl eine Normalidee zum Grunde. Es folgt aber hieraus auch, daß der Chinese, der Neger, der Europäer, ein jeder seine eigene Normalidee eines schönen Menschen haben müsse.

§. 283.

Zum Ideal eines schönen Menschen gehört aber zweytens die Vernunftidee. Der Ausdruck sittlicher Gesinnungen, ob er gleich freylich nur aus der Erfahrung genommen werden kann, ist doch eigentlich dasjenige, das einer schönen Darstellung das Characteristische giebt. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweiset sich darin, daß es keinem Sinnenreiz, sich in das Wohlgefallen an seinem Object zu mischen, erlaubt, und dennoch ein großes Interesse daran nehmen läßt, woraus aber auch erhellet, daß die Beurtheilung nach einem solchen Maaßstabe kein bloßes Geschmacksurtheil sey. Nach einem Ideal aber

schöne

schöne Darstellungen auch nur zu beurtheilen, dazu gehört große Macht der Einbildungskraft, und eine Seele, die selbst gewohnt ist, von sittlichen Ideen regiert zu werden.

§. 284.

So wie nun das Wohlgefallen am Schönen mit dem an Vollkommenheit sich wohl vereinigen läßt, so thut im Gegentheil das Angenehme, wenn es dem Schönen beygesellt ist, der Beurtheilung des letztern Abbruch. Will man dem Reiz den Zutritt zur Schönheit erlauben, so muß dieses, bloß um die Aufmerksamkeit auf die schöne Form zu lenken, geschehen. Zierathen, d. i. Zuthaten, die nicht zur Vorstellung des Gegenstands innerlich, sondern nur äußerlich gehören, um das Wohlgefallen des Geschmacks zu vergrößern, thun dieses doch nur durch ihre Form, wie Einfassungen der Gemälde, oder Gewänder an Statüen, oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierath nicht selbst in der schönen Form, ist er, wie der goldene Rahmen, bloß um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beyfall zu empfehlen angebracht; so heißt er alsdenn Schmuck, und thut der ächten Schönheit Abbruch.

§. 285.

Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußern sowohl, als mittelbar auch des innern) ist entweder Gestalt oder Spiel: im letztern Fall entweder Spiel der Gestalten (im Raume, die Mimik und der Tanz); oder bloßes Spiel der Empfindungen (in der

Zeit),

Zeit). Der Reiz der Farben, oder angenehmer Töne des Instruments, kann hinzu kommen, aber die Zeichnung in der ersten und die Composition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurtheils aus.

§. 286.

Schönheit ist also die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.

§. 287.

Was die Modalität der Beurtheilung des Schönen betrifft, so verlangt ein jeder, daß das auch von andern als schön beurtheilt werde, was er für schön findet. Vom Angenehmen denke ich bloß, daß es möglich sey, daß dasjenige auch andern angenehm ist, was mir angenehm ist. Vom Schönen aber sage ich: ein jeder soll das schön finden, das ich so beurtheile. Da nun ein solches Urtheil bloß ästhetisch ist, und keine Bestimmung des Gegenstandes, sondern ein bloßes Gefühl ausgesagt wird, so ist auch die Nothwendigkeit eines Geschmacksurtheils keine objective, d. h. es giebt hier keinen allgemeinen Begriff, worunter der beurtheilte Gegenstand subsumirt, und die Beziehung eines Prädicats auf ihn aus Begriffen bestimmt wird.

§. 288.

Gleichwohl wird in dem Urtheil über einen schönen Gegenstand doch immer Nothwendigkeit ausgesagt,

die überall nichts, als die Eigenschaft eines aus Begriffen bestimmten Erkenntnisses ist. Diese Nothwendigkeit ist nun keine objective, sondern bloß subjectiv, das ist, derjenige, der einen Gegenstand als schön beurtheilt, setzt denselben Sinn des Schönen auch bey andern voraus. Dieser Begriff von Gemeinsinn (sensus commun) ist es, der seinem Urtheil die Nothwendigkeit aufdruckt. Sie ist dieselbe subjective Nothwendigkeit, die in jedem Erfahrungsurtheil gedacht wird. In demselben wird die synthetisch objective Einheit des Bewußtseyns als nothwendig gedacht, indem wir bey andern Menschen den ursprünglichen Verstandesgebrauch voraussetzen. In einem Geschmacksurtheil sagen wir zwar keine objective Bestimmung des Gegenstandes aus. Aber es ist der Gemüthszustand, in dem wir uns der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt bewußt sind, den wir darin ausdrucken, und denselben setzen wir bey andern voraus, indem wir sie als verständige Wesen denken.

§. 289.

Der Modalität nach ist demnach schön dasjenige, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

§. 290.

Das Wohlgefallen am Erhabenen stimmt darin mit dem am Schönen überein, daß beides ein Wohlgefallen bloß in der Contemplation eines Gegenstandes ist. Es ist also keinesweges ein durch Affection

des

des Objects selbst erzeugtes Gefühl, wie das Gefühl des Angenehmen, und eben so wenig ist es mit dem Wohlgefallen an der Zusammenstimmung eines Objects zu seinem Zweck einerley. Der Beurtheilung des Erhabenen liegt kein bestimmter Begriff zum Grunde. Die Beurtheilung, an welche sich dieses Wohlgefallen knüpft, kann demnach nur so, wie in der Contemplation des Schönen, bloß reflectirend, nicht aber bestimmend seyn, und dieses Gefühl wird ebenfalls lediglich der Gemüthszustand seyn, worin wir auf einen Begriff ausgehen, um das Object zu denken, und uns der Zusammenstimmung desselben zu einem Begriff überhaupt bewußt sind.

§. 291.

Die Resultate der Analyse der Beurtheilung des Schönen lassen sich demnach auf die Beurtheilung des Erhabenen ausdehnen. In dem Urtheil, dadurch wir ein Object für erhaben erklären, findet sich eine subjective Allgemeinheit. Da der Gegenstand selbst uns nicht afficirt, und ein Gefühl der Lust hervorbringt, so sagt ein solches Urtheil ein Wohlgefallen ohne Interesse aus. Es ist ferner eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck, die darin ausgedruckt wird, und endlich wird das Wohlgefallen am Erhabenen als nothwendig, obgleich ohne Begriff, gedacht.

§. 292.

Wenn nun gleich in allen diesen Momenten die Beurtheilung des Erhabenen mit der des Schönen zusammenfällt, so lassen sich doch auch leicht Unterschiede

zwischen beiden bemerken. Was den Anspruch auf den Beyfall eines jeden betrifft, der beiden Urtheilen anhängt, so scheint es, daß derselbe mit größerer Sicherheit in der Beurtheilung des Schönen als in der des Erhabenen ausgesagt wird. Auch ist das erhaben genannte Object nichts minder als schön zu nennen. Es ist entweder formlos oder gräßlich, nicht aber schön. Was uns aber in die Zergliederung dieses Urtheils selbst einführt, ist folgender Unterschied. Als schön kann ein Object nur sofern beurtheilt werden, als es begränzt ist; dagegen ist ein Object erhaben, nur sofern es unbegränzt ist, wenigstens sofern es die Vorstellungskraft, sich auf eine Unbegränztheit einzulassen, bestimmt. Das Wohlgefallen in der Beurtheilung des Schönen hängt daher an der Qualität; in der des Erhabenen dagegen an der Quantität des Gegenstandes.

§. 293.

Die Zergliederung der Beurtheilung des Erhabenen fällt auf folgende Art aus. In der ursprünglichen Synthesis, worin der Verstand auf einen Begriff ausgeht, um das Object zu denken, entsteht das Bewußtseyn der Unerreichbarkeit der synthetischen Verstandeseinheit. Dieser Gemüthszustand ist ein Gefühl der Unlust. Dieses Gefühl der Unlust geht in ein positives Gefühl und in ein Wohlgefallen über, durch die Herbeyrufung einer Vernunftidee, als eines Begriffs, worin wir die absolute Totalität der Bedingungen denken, die der Verstand in seinem Regressus nicht erreicht.

§. 294.

§ 294.

So wie also in der Beurtheilung des Schönen ein Mannigfaltiges auf irgend einen (unbestimmt welchen) Verstandesbegriff bezogen wird, und eigentlich das Bewußtseyn der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt, das Gefühl des Schönen ausmacht; so wird in der Beurtheilung des Erhabenen das Mannigfaltige auf einen solchen (unbestimmt welchen) Vernunftbegriff bezogen, und in dem Wohlgefallen, das dieses Urtheil aussagt, diese Zusammenstimmung gefühlt. Da nun in der Verstandeseinheit alle Beziehung der Vorstellung auf ein Object und alle objective Gültigkeit besteht, so wird der als schön beurtheilte Gegenstand mit Recht selbst schön genannt. Was aber die Beurtheilung des Erhabenen betrifft, so ist es eigentlich das Gemüth des Beurtheilenden, das sich gehoben fühlt; das Object selbst wird unrichtig erhaben genannt, indem dieses Gefühl allererst entspringt, nachdem das Gemüth vom Gegebenen abgegangen ist, und auf eine Idee blickt, deren Gegenstand niemals gegeben seyn kann.

§. 295.

Aus diesen Zergliederungen der Beurtheilungen des Schönen und des Erhabenen läßt sich noch eine Eigenschaft der Contemplation des Erhabenen verstehen, welche sich in der des Schönen nicht vorfindet. Die Contemplation des Schönen ist ruhig, dagegen ist die des Erhabenen mit Bewegung des Gemüths verknüpft. Diese Bewegung heißt Rührung, und besteht in einer Hemmung der Lebenskraft, und darauf plötz-

plötzlich erfolgender desto stärkerer Ergießung derselben. Die erste ist ein Gefühl der Unlust, und ist das Bewußtseyn der Unerreichbarkeit der Verstandeseinheit; die zweyte ist ein Gefühl der Lust, und mit dem Bewußtseyn der Beziehung des Objects auf eine Vernunftidee einerley.

§. 296.

Indem wir uns nun an die Bestimmung halten, welche die Contemplation des Erhabenen von der des Schönen verschieden macht, so entsteht uns die Eintheilung des Erhabenen in das mathematisch- und das dynamisch-Erhabene. Wird der Gegenstand als Größe betrachtet, und entsteht das Gefühl des Erhabenen, weil der Verstand in dieser Synthesis das Object nicht zusammenfassen kann, so ist der Gegenstand mathematisch erhaben; er ist dynamisch erhaben, wenn er als eine Macht vorgestellt wird, und das Gefühl des Erhabenen aus der Vorstellung seiner Ueberlegenheit über jedwede endliche Kraft, die wir ihm entgegenstellen wollten, entsteht.

Das mathematisch-Erhabene.

§. 297.

Die Urtheile: etwas ist groß, und etwas ist eine Größe, sind von einander verschieden. In dem letzten wird nichts mehr gesagt, als daß ein gewisses Object unter dem Verstandesgebrauch der Synthesis des Gleichartigen steht, (ein Quantum sey); in dem ersten aber haben wir schon eine bestimmte Größe als Maaß im Sinn, worauf in Beziehung wir etwas

schlecht-

schlechtweg groß nennen, wenn es dieses Maaß übertrifft, und schlechtweg klein, wenn es unter demselben ist. Dieses Maaß der Gegenstände von einerley Art ist die mittlere Größe derselben. So giebt es eine mittlere Mannshöhe, und diese ist das arithmetische Mittel der Größen dieser Art, die ein Mensch gesehen hat. Obgleich nun dem Urtheil, daß etwas schlechtweg groß ist, allerdings ein Maaßstab zum Grunde liegt, so ist es doch kein mathematisch-bestimmendes, sondern ein bloßes Reflexionsurtheil. Es wird darin keinesweges gedacht, wie groß der Gegenstand ist, sondern bloß das Verfahren des Verstandes ausgesagt, der in seiner ursprünglichen Synthesis auf den Begriff von Quantität ausgeht, um das Object zu denken.

§. 298.

Ganz verschieden von diesen Urtheilen ist aber das, worin man einen Gegenstand schlechthin groß nennt. Schlechthin, absolut, in aller Absicht groß, ist dasjenige Object, für das wir keinen ihm angemessenen Maaßstab außer ihm, sondern bloß in ihm zu suchen haben. Es ist eine Größe, die bloß sich selber gleich ist. Von dieser Art ist nun jederzeit der Gegenstand, den wir als mathematisch erhaben beurtheilen.

§. 299.

Mit der ursprünglichen Synthesis des Gleichartigen, dadurch wir zu dem Begriff der Größe eines empirisch gegebenen Objects gelangen, ist die Auffassung (apprehensio) des Realen verbunden. Diese

Auf-

Auffassung geht also mit der Synthesis selbst fort. Um aber die synthetische Einheit zu erreichen, so gehört dazu noch die Zusammenfassung (comprehensio aesthetica). Mit der Auffassung geht es leicht fort, so groß auch der Gegenstand seyn mag; aber die Comprehension fällt immer schwerer, je weiter die Apprehension rückt. Je mehr dieselbe zu dem folgenden Theile schreitet, desto matter wird das Bewußtseyn der früher aufgefaßten Theile. Da giebt es nun ein Größtes der Zusammenfassung, wenn nämlich die Auffassung diejenige Stelle erreicht, wo dies Bewußtseyn der zuerst aufgefaßten Theile gänzlich zu erlöschen anfängt. Der Gemüthszustand dieser Erlöschung ist ein Gefühl der Unlust. Wenn nun in diesem Zustande das Gemüth auf die Stimme der Vernunft hört, welches Totalität der Bedingungen zu allem Bedingten fordert, und in der Beziehung der Natur auf ein Substrat derselben dieselbe hervorbringt, so fühlt sich das Gemüth gehoben, und dieser Gemüthszustand ist der des Gefühls des Erhabenen. Wir sehen hieraus wohl, daß die wahre Erhabenheit nur in dem Gemüth des Urtheilenden, nicht aber in dem Naturobjecte müsse gesucht werden.

§. 300.

Die logische Größenschätzung vermittelst einer Zahl kann kein Gefühl des Erhabenen erwecken, als nur sofern die ästhetische Comprehension der Einheit dasselbe erzeugt. Sonst aber mag die Einheit die Größe einer Ruthe, eines Berges, des Erddurchmessers u. s. w. haben, so giebt es hier, wenn es auf die

logi-

logische Schätzung durch Zahl ankommt, kein Größtes für die Einbildungskraft. Indem aber die Einbildungskraft in der ästhetischen Comprehension das Maximum erreicht, wobey das Gemüth in sich selbst zurück sinkt, bis es aus sich selbst den Begriff von absoluter Totalität hervorzieht, so ist diese Gemüthsstimmung derjenigen, in welcher der Mensch sich als sittliches Wesen denkt, analog, und ist mit dem moralischen Gefühl eigentlich einerley. In der Idee des Unbedingten, die das Gemüth in der Contemplation des Erhabenen ergreift, bezieht es die Natur und sich selbst als Theil derselben auf ein Substrat der Natur, welche Reflexion gerade mit derjenigen einerley ist, worin der Mensch sich als sittlich, und seinen Willen als unabhängig von den Bestimmungsgründen der Natur denkt.

§. 301.

Man sieht aber auch hieraus, daß Beyspiele vom wahren Erhabenen lediglich aus der Natur zu nehmen sind, oder daß, wenn sie Objecte der Kunst sind, sie doch nur in so fern für erhaben zu beurtheilen sind, als sie für Naturproducte gehalten werden. Aber selbst Naturproducte werden, sofern ein bestimmter Begriff von dem, was sie seyn sollen, ihrer Beurtheilung zum Grunde liegt, nicht als erhaben beurtheilt. In der Contemplation des Erhabenen ist die Urtheilskraft eben sowohl, als in der des Schönen, reflectirend und nicht bestimmend. Liegt ein bestimmter Begriff der Beurtheilung zum Grunde; so heißt der Gegenstand ungeheuer, wenn er durch seine Größe den Zweck, der

den

den Begriff desselben ausmacht, vernichtet; colossalisch aber wird die bloße Darstellung eines Begriffs genannt, die für alle Darstellung beynahe zu groß ist.

§. 302.

Erhaben ist also das, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maaßstab der Sinne übertrifft. Denn es ist der Gemüthszustand der Reflexion, worin wir von der Natur abgehen, und auf das Substrat derselben hinaussehen, und es ist eigentlich das Gefühl der Achtung für die Menschheit in uns, die wir nach einer gewissen Subreption mit Achtung für den Gegenstand verwechseln.

Das dynamisch-Erhabene.

§. 303.

Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heißt eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Die Natur im ästhetischen Urtheile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben.

§. 304.

In derjenigen Beziehung, in welcher das mathematisch-Erhabene zum Erkenntnißvermögen steht, in eben derselben steht das dynamisch-Erhabene zum Begehrungsvermögen. Der Gegenstand, den wir

als

als dynamisch-erhaben beurtheilen, wird als furchtbar vorgestellt. In der Contemplation desselben suchen wir einen Begriff, dadurch wir seine Macht denken können. In dieser Reflexion, worin wir das Object mit unserm empirischen Vermögen, zu widerstehen, vergleichen, ist das Bewußtseyn der Ueberlegenheit der Macht des Gegenstandes, über alles unser Bestreben, ihm zu widerstehen, ein Gefühl der Unlust. Dasselbe geht in ein Wohlgefallen und eigentlich in das Gefühl der Achtung für die Menschheit in uns über, sofern wir den Gedanken an unsere sittliche Bestimmung, worin wir uns als von aller Natur unabhängig denken, in uns hervorrufen.

§. 305.

Sich aber vor einem Gegenstand fürchten, ist nicht so viel, als ihn sich als furchtbar vorstellen. Der Tugendhafte fürchtet sich nicht vor Gott, weil er seiner lautern Gesinnung sich bewußt, es für keinen von ihm besorglichen Fall hält, Gegenstand seines Zorns zu seyn; aber er denkt ihn als furchtbar, weil, wenn er diesen Fall setzt, er alles Vermögen, der Gewalt Gottes zu widerstehen, für unendlich klein hält. Wer sich vor einem Gegenstande fürchtet, ist nicht in der Gemüthsstimmung, ihn als erhaben zu beurtheilen. Er sinnt bloß auf Mittel, der Gefahr zu entfliehen. Nur derjenige befindet sich darin, der sich in die Reflexion über die unwiderstehbare Macht seines Objects, wenn er dieselbe mit allem seinem empirischen Vermögen vergleicht, einläßt, und, indem er von dieser Vorstellung des Gegebenen abgeht, einen Blick auf den sitt-

sittlichen Character der Menschheit wirkt, worin er sich berufen fühlt, unabhängig von der Natur, und wenn es auf die Festhaltung seiner sittlichen Maximen ankömmt, aller Gewalt der Natur überlegen, und von ihr unerniedrigt zu seyn, wenn er gleich der Gefahr unterliegen müßte.

§. 306.

Also, um ein Object dynamisch-erhaben zu beurtheilen, ist es nicht nöthig, sich in der Gefahr, von ihm getroffen zu werden, zu befinden; sondern die bloße Contemplation der alles unser physisches Vermögen übersteigenden Macht des Gegenstandes ist dazu hinlänglich, und es ist auch eigentlich nicht das Object vor uns, sondern die Menschheit in uns, die wir als erhaben beurtheilen. Sich aber in Gefahr befinden, und in dem Bewußtseyn seiner sittlichen Würde sich gleichwohl nicht zu fürchten, ist um so mehr erhaben, da dieses Bewußtseyn Ernst mit sich führt, und der Mensch in dieser Lage wird selbst als erhaben beurtheilt, indem er ein Object der Achtung ist, und die Vorstellung von dem, was jeder seyn soll, und jeder seyn kann, in uns hervorruft.

§. 307.

Gegen diese Zergliederung der Beurtheilung des dynamisch-Erhabenen scheint zu streiten, daß, wenn wir Gott im Zorn sich zeigend vorstellig zu machen pflegen, der Gedanke, sich unabhängig von seiner Macht zu finden, Frevel und Thorheit zu seyn scheinen würde. Aber man muß auch merken, daß, ohngeach

geachtet Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit angstvollen Geberden und Stimmen, dasjenige Benehmen ist, welches die meisten Völker angenommen haben, dieses Betragen doch nichts als niedrige Gunstbewerbung (Superstition) anzeigt, und selbst kein Object der Erhabenheit ist. Dagegen ist Selbstdemüthigung und diejenige Niedergeschlagenheit, die aus dem Bewußtseyn der Unlauterkeit eigener Gesinnung, durch Vergleichung mit der Heiligkeit, die das Sittengesetz gebietet, entspringt, selbst schon ein Object der Achtung und als erhaben zu beurtheilen. Wenn dem sittlich guten Menschen die zertrümmernde Gewalt der Natur Anlaß giebt, über seine sittliche Beschaffenheit zu reflectiren, und er mehr wegen der Unlauterkeit derselben, als wegen der Gefahr, in der er schwebt, besorgt ist, und wenn er, in der Ueberlegung seines Verhältnisses zum höchsten Wesen, lediglich auf diese seine sittliche Beschaffenheit sieht, so ist seine Gemüthsstimmung die wahrhaft religieuse Denkart, und selbst ein Gegenstand der Beurtheilung des Erhabenen.

§. 308.

Was die Beurtheilung des Schönen betrifft, so haben wir bemerkt, daß in einem solchen Urtheil wir uns derselben subjectiven Nothwendigkeit bewußt sind, die wir in jedem Erfahrungsurtheil aussagen. Aber der Beurtheilung des Erhabenen ist es leicht anzumerken, daß wir darin nicht so sicher auf den Beyfall jedes andern sind, als in der Beurtheilung des Schönen. Der Grund davon liegt darin, daß das Gefühl

fühl

des Erhabenen eine moralische Gemüthsstimmung und eine gewisse Cultur derselben erfordert, und daß wir diese in demjenigen voraussetzen müssen, der sich mit uns in diesen Urtheilen vereinigen soll. So wie wir nun demjenigen, der in die Beurtheilung eines schönen Gegenstandes nicht einstimmt, Mangel des Geschmacks vorwerfen; so sagen wir von dem, der bey dem, wovon wir sagen, daß es erhaben sey, unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl. Es war also der Begriff eines Gemeinsinns, unter dessen Voraussetzung die Beurtheilung des Schönen Nothwendigkeit aussagte, und es ist der Begriff des moralischen Gefühls, das wir bey andern voraussetzen, wenn wir in Beurtheilungen des Erhabenen einer subjectiven Nothwendigkeit uns bewußt sind.

Bestimmungen der Begriffe des Schönen und Erhabenen unter Leitung der transcendentalen Erörterung des ästhetischen Urtheils.

§. 309.

Da wir in dem Urtheil, daß ein Gegenstand schön ist, gar nicht aussagen, daß das Object selbst uns unmittelbar afficire, und ein Gefühl der Lust hervorbringe, sondern das bloße Wohlgefallen in der Contemplation desselben unter keinem bestimmten Begriff; welches Wohlgefallen bloß der Gemüthszustand ist, worin wir uns der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt bewußt sind; so war dieses Urtheil frey von allem Interesse. Wenn nun mit diesem Urtheil ein Interesse verbunden ist, so

so kann dasselbe ihm nur beygesellt seyn, und muß einen von diesem freyen Wohlgefallen verschiedenen Grund haben.

§. 310.

Es giebt erstens ein empirisches Interesse am Schönen. Der Trieb zur Gesellschaft kann als ein in der menschlichen Natur liegender Hang angesehen werden. So wie es nun niemandem gleichgültig ist, ob er von andern als ein Mann von Verstande beurtheilt wird, so ist es auch keinem Menschen einerley, ob man von ihm urtheile, daß er Geschmack habe, oder nicht. Wie andere unsere Empfänglichkeit für das Angenehme beurtheilen, das ist uns ganz einerley. Aber Geschmack jemandem absprechen, heißt so viel, als ihm einen Theil von seiner Menschheit benehmen. So wie es in der Gesellschaft interessirt, Verstand zu äußern, so interessirt es auch, ästhetisches Beurtheilungsvermögen an den Tag zu legen. Nur in der Gesellschaft interessirt es, schöne Gegenstände selbst zu besitzen, weil in der Wahl derselben wir unsern Geschmack beweisen.

§. 311.

Es giebt aber zweytens auch ein intellectuelles Interesse am Schönen. Dasselbe besteht in dem Werthe, den man aus dem Grunde auf den schönen Gegenstand setzt, weil er Naturschönheit ist. Indem der Gedanke, daß der schöne Gegenstand Naturproduct ist, sich mit der Reflexion, in der wir ihn als formal-zweckmäßig aufnehmen (uns in dem Bewußtseyn der Zusam-

sammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt befinden) verbindet, so verläßt die reflectirende Urtheilskraft das Gegebene, und geht auf einen Begriff von einem Substrat der Natur aus. Sie bezieht das gegebene Mannigfaltige und die Natur überhaupt auf einen solchen Begriff, d. i. auf eine Idee. Diese Beziehung ist eine moralische Gemüthsstimmung. Der sittlich gute Mensch sucht in seinen sittlichen Bestrebungen Realität für seinen Begriff von der dem sittlichen Werth der Menschen anpassenden Natur, und in dieser auf einen Begriff des Uebersinnlichen ausgehenden Reflexion, wozu ihn die Beurtheilung einer Naturschönheit einladet, findet er eine Art von Bestätigung seiner auf eigene Moralität gebauten Erwartungen. Es entsteht sonach ein Gefühl, das nicht mehr das reine Wohlgefallen an Schönheit, sondern das moralische Gefühl ist, das auch nur so lange dauert, als das Object für Naturschönheit aufgenommen wird. Findet man sich getäuscht, indem man entdeckt, daß der für Natur aufgenommene Gegenstand ein Werk der Kunst ist, so verschwindet augenblicklich alles dieses intellectuelle Interesse an dem Gegenstande, und das Wohlgefallen, das aus dieser Reflexion entsprang, geht zum öftern in ein Mißfallen über.

§. 312.

Wenn man den ausgebildeten Geschmack eines Menschen für ein Zeichen von sittlich guter Denkart aufnimmt, so irrt man darin. Erfahrungen von Virtuosen des Geschmacks, welche bey aller Ausbildung

dung desselben, eitele, und von Sinnlichkeit beherrschte Menschen sind, lehren das Gegentheil, und überdem sieht man wol, daß eben so wenig von einer hohen Cultur des Geschmacks, als von einem hohen Grade des theoretischen Erkenntnißvermögens auf sittlich gute Denkart ein Schluß zu machen ist. Aber ein intellectuelles Interesse an Schönheit haben, bloß darum weil sie Naturschönheit ist, verräth allemal eine gute Seele, und zum wenigsten viel Anlage für sittlich gute Denkart, vorzüglich wenn dieses Interesse habituell geworden. Eben daraus, daß dieses intellectuelle Interesse ein moralisches Gefühl ist, läßt sich die Achtung erklären, die wir für den Mann fühlen, bey dem wir es antreffen, und daß wir die Denkungsart derjenigen für unedel halten, die kein Gefühl für die schöne Natur haben.

§ 313.

Was die Reize betrifft, welche so häufig in der Natur verbreitet sind, und die entweder zu den Modificationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalls (in Tönen) gehören, so muß man überhaupt bemerken, daß auch vielleicht das Wohlgefallen an einem bloßen Ton und einer bloßen Farbe ein Gefühl des Schönen seyn kann, und daß dieses vielleicht der Fall dann ist, wenn man Farbe und Ton rein nennt. Wenn man an die Verhältnisse der Luftbebungen in den Tönen denkt, und man annimmt, daß in den Schlägen des Aethers, dadurch das Auge afficirt wird, eben solche Verhältnisse sind, so wird man geneigt, zu vermuthen, daß das Wohlgefallen an die-

sen Gegenständen ein Wohlgefallen in der Contemplation ist. In diesen Empfindungen scheint die Natur eine Sprache zu uns zu führen, die einen höheren Sinn hat.

§. 314.

Kunst wird von der Natur wie Thun (facere) vom Wirken überhaupt (agere) und das Product der ersten als Werk (opus) von der letzten als Wirkung (effectus) unterschieden. Zweytens wird auch Kunst als Geschicklichkeit des Menschen von der Wissenschaft unterschieden (Können vom Wissen), als Technik von der Theorie. Hiernach nennt man noch nicht Kunst dasjenige, was man kann, sobald man es weiß; sondern nur das wird Kunst genannt, was man darum, daß man es weiß, doch noch nicht kann. Drittens wird Kunst vom Handwerke unterschieden; die erste heißt freye, die andere kann auch Lohnkunst heißen. Die Kunst wird hier als Spiel betrachtet, das ist, als Beschäfftigung, die für sich selbst gefällt. Die Beschäfftigung im Handwerk gefällt dagegen nicht für sich selbst, sondern nur durch das, was sie hervorbringt. Daß aber in allen freien Künsten etwas zwangmäßiges seyn müsse, das liegt schon im Begriffe der Kunst.

§. 315.

Es giebt keine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Critik; auch nicht schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. In einer Wissenschaft des Schönen würde bewiesen werden müssen, was schön ist.

ist. Da nun die Beurtheilung des Schönen bloß reflectirend ist, und das Wohlgefallen, das darin ausgesagt wird, lediglich an dieser Beurtheilung haftet, da also die Beurtheilung des Schönen kein Erkenntnißurtheil, sondern ein Geschmacksurtheil ist, so kann nie durch Begriffe, was schön sey, erkannt werden. Gleichwohl wird mit allem Recht zur schönen Kunst viel Wissenschaft erfordert. Denn schöne Kunst besteht in der schönen Darstellung des Objects eines bestimmten Begriffs. Mit diesem Begriff muß demnach der Künstler, der sein Object schön darstellen will, vertraut seyn, weil bloß unter der Bedingung, daß sein Product das ist, was es seyn soll, es als schön beurtheilt werden kann. Die Critik des Schönen gehört aber entweder zur Wissenschaft oder zur Kunst. Im ersten Fall ist sie ein Theil der Transcendentalphilosophie, und die Zergliederung der Beurtheilung des Schönen ist es allein die sie ausmacht; im zweyten Fall giebt sie in Beyspielen Regeln schöner Darstellungen, das heißt, Muster, welche selbst nicht auf Begriffe gebracht werden können. Eine Wissenschaft aber, die als solche schön seyn soll, ist eine Ungereimtheit. Der schönen Kunst ist als einer ästhetischen die angenehme Kunst entgegengesetzt. Die Beschäfftigung der letzten gefällt unmittelbar in der Empfindung; die der zweyten aber in der Reflexion.

§. 316.

Schöne Kunst hat als Kunst die Hervorbringung der Objecte bestimmter Begriffe zum Zweck; als schöne Kunst aber sollen ihre Darstellungen schön seyn.

Nun sagt das Urtheil, daß etwas schön ist, niemals was anders, als die formale Zweckmäßigkeit, das ist, den zu einem Erkenntniß erforderlichen zweckmäßigen Zustand der Erkenntnißkräfte, und also die Gemüths-stimmung aus, in welcher die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt gefühlt wird. Also, indem das Product der schönen Kunst dem bestimmten Begriff entspricht, dem es entsprechen soll, so muß es doch so aufgefaßt werden können, als wenn kein solcher Begriff seiner Darstellung zum Grunde läge. Was demnach als Kunstschönheit soll beurtheilt werden können, muß so aussehen, als wenn es ein Product der Natur wäre, so wie umgekehrt Naturschönheit ein Werk der Kunst zu seyn scheinen muß. Als Natur erscheint aber ein Product der Kunst, wenn zwar alle Pünctlichkeit darin angetroffen wird, das ist, daß der Gegenstand das ist, was er seyn soll, aber keine Peinlichkeit darin gefunden wird, d. h. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe.

§. 317.

Da es unmöglich ist, die Schönheit eines Dinges in Begriffe aufzulösen, und dasjenige, was schön zu nennen sey, in Merkmalen anzugeben, so kann auch niemals gelehrt werden, wie man es anzufangen habe, um seinen Begriffen schöne Darstellungen zu geben. Der Künstler, der ein schönes Product hervorbringt, ist selbst nicht vermögend, die Regel anzugeben, nach der er verfuhr, wodurch er seinem Werke

Schön-

Schönheit aufgedruckt hat. Es folgt hieraus, daß in ihm selbst die Quelle zu schönen Darstellungen liegen müsse. Genie ist das Wort, womit wir diese Originalität des Künstlers bezeichnen. Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Da das Talent, als angebohrnes productives Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so kann man sich auch so ausdrucken: Genie ist die angebohrne Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt. Als einem Werke der Kunst liegt dem Product des Künstlers allerdings eine Regel zum Grunde. Sofern es aber ein Product der schönen Kunst ist, so kann diese Regel gar nicht durch Begriffe mitgetheilt werden. Demnach ist die erste Eigenschaft eines Genies Originalität. Seine Producte müssen ferner exemplarisch, d. i. Muster seyn, d. h. als Regel nur dem dienen, der in sich eine gleiche Naturanlage hat, welche dadurch erweckt wird. Drittens wird das Genie selbst nicht beschreiben können, wie es sein Product zu Stande bringt, sondern es wird als Natur die Regel geben. Endlich giebt viertens die Natur durch das Genie nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst die Regel, und auch dieser nur sofern sie schöne Kunst ist.

§. 318.

Wir haben hier eine Bedeutung dem Worte: Genie, bestimmt, die von derjenigen, die man ihm sonst giebt, wenn von Erkenntnißvermögen die Rede ist, ganz verschieden ist. Dabey ist es uns bloß darum

zu thun, Verwirrung in den Begriffen abzuhalten, und zu verhindern, daß man nicht so etwas, das bey demjenigen, der ein schönes Werk erschafft, vorausgesetzt wird, daß er nämlich selbst der Regel sich nicht bewußt ist, nach der er verfährt, auch in wissenschaftlichen Dingen fordere, und, woran dann bloß Vertauschung der Begriffe Schuld wäre, die Schätzung, die man dem Genie, dieser ästhetischen Bedeutung nach, widmet, auch demjenigen, der in Wissenschaften, von dem, was er vorträgt, weder sich noch andern Grund anzugeben im Stande ist, widerfahren lasse. In Wissenschaften können wir die Talente bloß den Graden nach verschieden ansehen. So ein großer Kopf auch erforderlich war, die Principien der Naturphilosophie zu erfinden, so ist er doch im Stande, jeden Schritt, den er that, von den Grundsätzen der Geometrie an, bis zu seinen erhabenen Wahrheiten, anzugeben, und der gemeinste ist daher im Stande, ihm darin zu folgen. Das Talent für die schöne Kunst ist dagegen so beschaffen daß derjenige, der es besitzt, sich selbst es nicht sagen kann, wie er zu seiner schönen Darstellung kömmt, aber daher, weil Schönheit nicht durch Begriffe vorgestellt werden kann.

§ 39.

Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich nun wol, daß zwischen Genie und Geschmack ein großer Unterschied ist. Geschmack ist ein bloß beurtheilendes, Genie aber ein productives Vermögen. Um diesen Unterschied mehr zu bestimmen, wollen wir der Naturschönheit die Kunstschönheit gegenüber stellen. Die erste

erste verlangt bloß Beurtheilung, mithin Geschmack; die zweyte will hervorgebracht seyn, und ihre Möglichkeit verlangt Genie. Von der Naturschönheit kann gesagt werden: sie ist ein schönes Ding; von der Kunstschönheit aber, sie ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge. Die Kunstschönheit ist ein Kunstproduct, und als solchem liegt ihrer Beurtheilung ein bestimmter Begriff von dem, was das Ding seyn soll, zum Grunde; mithin ist es allemal die Vollkommenheit des Dinges, worauf in dieser Beurtheilung geachtet wird. Als Kunstschönheit ist aber das Object des bestimmten Begriffs schön vorgestellt, und hierzu das Genie erforderlich. Der Beurtheilung der Naturschönheit liegt aber kein bestimmter Begriff zum Grunde. Ist dieses z. B. in dem Urtheil: „das ist ein schönes Weib", so ist ein solches Urtheil kein reines Geschmacksurtheil mehr. Wir nehmen die Natur darin nicht, wie sie Natur ist, sondern als Kunst auf, und legen ihr Zwecke bey, die sie schön dargestellt habe. Die schöne Kunst hat vor der Natur das voraus, daß sie Gegenstände, die in der Natur häßlich oder mißfällig seyn würden, schön darstellen kann.

§. 310.

Man muß aber bemerken, daß zur Hervorbringung einer jeden Kunstschönheit noch eben nicht Genie erforderlich sey, und daß viele derselben in dem Künstler auch noch nichts mehr als Geschmack, und nicht Genie verrathen. Nachdem durch mancherley Beyspiele der Natur und Kunst ein Künstler seinen Geschmack gebildet hat, so findet er öfters nach vielen müh-

mühsamen Versuchen endlich diejenige Form, die seinem eigenen Geschmack Genüge thut. Dieselbe ist nicht gleichsam eine Sache der Eingebung, oder eines freyen Schwunges der Gemüthskräfte, sondern einer langsamen und gar peinlichen Nachbesserung, um sie den Gedanken angemessen und doch der Freyheit im Spiele der Erkenntnißvermögen nicht nachtheilig werden zu lassen.

§. 321.

Wenn nun bloß Geschmack haben mit dem: Genie seyn, noch nicht einerley ist und sonach manche Kunstschönheit noch bloß vom Geschmack, nicht aber vom Genie des Künstlers zeugt, so fragt sich, was dasjenige an einer Kunstschönheit sey, was als Product des Genie's angesehen werden muß? Es ist dasjenige, was durch den Ausdruck: Geist, bezeichnet wird. Geist ist der Ausdruck ästhetischer Ideen. Unter ästhetischen Ideen verstehen wir sinnliche Vorstellungen, die viel zu denken, und das Gemüth, eine Vernunftidee zu suchen, veranlassen. Sie heißen Attribute. Sie dienen nicht wie die logischen Attribute zur Vorstellung des Objects, dem sie angehängt sind; sie sind Nebenvorstellungen, und erwecken das Gemüth, viel zu denken, ohne daß doch ein Begriff, der diesen Gedanken entspricht, gefunden werden kann. Unter den schönen Künsten ist es eigentlich die Dichtkunst, in welcher das Vermögen ästhetischer Ideen sich am meisten zeigen kann, und sie hat vor andern das voraus, daß sie auch umgekehrt Vernunftideen als Attribute zur Darstellung sinnlicher Objecte brau-

brauchen kann. Dieses letzte kann aber nur sofern geschehen, als die Vernunftidee, im Verhältniß zur Natur gedacht, und so eigentlich doch die Vorstellung des Sinnlichen als Attribut gebraucht wird. Es besteht demnach das Genie in dem glücklichen Vermögen, für einen gegebenen Begriff Ideen aufzufinden, und zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjective Gemüthsstimmung als Begleitung eines Begriffs, andern mitgetheilt werden kann.

§. 322.

Zur schönen Kunst würden also Verstand, Einbildungskraft, Geschmack und Geist erforderlich seyn. Zuerst muß derjenige, der ein Werk der schönen Kunst hervorbringen will, einen bestimmten Begriff von dem haben, dem seine Darstellung entsprechen soll, und hiezu ist Verstand erforderlich. Für diesen Begriff muß er zweytens eine Darstellung finden können, und dazu gehört Einbildungskraft. Aber das durch diese Vermögen hervorgebrachte Kunstwerk ist nur unter der Bedingung eine Kunstschönheit, sofern die Beurtheilung desselben durch diesen bestimmten Begriff nicht gestöhrt wird, und ein Bewußtseyn der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen, zu einem Begriff überhaupt, dabey noch stattfindet. Diese Verbindung des Verstandes mit der Einbildungskraft macht den Geschmack aus, und dieser muß die Disciplin des Genie's seyn, als des Vermögens der Darstellung ästhetischer Ideen. Durch das letzte giebt der Künstler seinem Werke Geist; aber der Geschmack setzt ihm Schranken, um nicht in Unsinn auszuarten.

§. 323.

§. 323.

Schönheit, sie mag nun Natur- oder Kunstschönheit seyn, ist Ausdruck ästhetischer Ideen. Der Kunstschönheit liegt ein bestimmter Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, zum Grunde, und sie muß eine Darstellung ästhetischer Ideen seyn, die viel zu denken veranlassen, ohne daß doch ein diesen Gedanken adäquater Begriff gefunden werden kann. Naturschönheit ist ohne solchen Begriff Ausdruck ästhetischer Ideen. Das Gemüth wird durch Betrachtung der Naturschönheit in eine Reflexion gesetzt, in der es auf einen Begriff vom Substrat der Natur ausgeht. Wollen wir nun die schönen Künste eintheilen, so scheint es, daß kein besseres Princip dazu gewählt werden kann, als die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um nicht bloß ihre Gedanken, sondern auch ihre Empfindungen einander mitzutheilen. Dieser besteht in dem Worte, der Geberdung und dem Ton (Articulation, Gesticulation und Modulation). Nur die Verbindung dieser drey Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mittheilung des Sprechenden aus.

§. 324.

Es giebt also nur dreyerley Arten schöner Künste: die redende, die bildende und die Kunst des Spiels der Empfindungen. 1) Die redenden Künste sind Beredtsamkeit und Dichtkunst. Beredtsamkeit ist die Kunst, ein Geschäfft des Verstandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft zu be-

betreiben; Dichtkunst, ein freyes Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäfft des Verstandes auszuführen. 2) Die bildenden Künste sind entweder die der Sinnenwahrheit oder des Sinnenscheins. Die erste heißt die Plastik, die zweyte die Malerey. Zur Plastik gehört die Bildhauerkunst und Baukunst. Die Malerkunst kann in die der schönen Schilderung der Natur und in die der schönen Zusammenstellung ihrer Producte eingetheilt werden. 3) Die Künste des schönen Spiels der Empfindungen sind Farbekunst und Musik.

Vorstellung und Auflösung der Antinomie des Geschmacks.

§. 325.

Wenn man von dem Standpunct der Verständlichkeit unserer Begriffe, der uns in der Zergliederung eines reinen Geschmacksurtheils leitete, abgeht, so gerathen wir auf eine Antinomie, die auf keine andere Art, als durch Transcendentalphilosophie, gehoben werden kann. Diese Antinomie besteht in folgenden, dem Schein nach sich einander aufhebenden Sätzen:

Thesis: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe; denn sonst ließe sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden).

Antithesis: das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe; denn sonst ließe sich darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung anderer mit diesem Urtheil Anspruch machen).

§. 326.

§. 326.

Die Thesis sagt, daß Schönheit keine Bestimmung eines Gegenstandes ist, weil sonst jeder Gegenstand an diesen Begriff müßte gehalten, und dadurch erkannt werden können, ob er schön sey oder nicht, d. i., man müßte beweisen können, daß etwas schön sey oder nicht. Sonach müßte sich darüber disputiren lassen, d. h. Personen, die in der Beurtheilung eines Gegenstandes, als eines schönen, mit einander uneinig sind, müßten durch Berufung auf ein allgemeines Princip einig werden können, welches doch nicht möglich ist. Dagegen sagt die Antithesis, daß Schönheit allerdings ein Prädicat der Dinge seyn müsse, weil sonst auch kein Streiten zwischen Personen, die in der Beurtheilung eines Objects als eines schönen uneinig sind, möglich wäre. Die Uneinigkeit im Urtheilen heißt aber so lange ein bloßes Streiten, als sie in der wechselseitigen Behauptung einander entgegengesetzter Urtheile besteht, und die streitenden Parteyen noch nicht darauf ausgehen, ihre Behauptungen auf ein Vereinigungsprincip zurückzuführen.

§. 327.

Die transcendentale Zergliederung des reinen Geschmacksurtheils giebt die wahre Auflösung dieser Antinomie. Denn hiernach ist das Geschmacksurtheil zwar kein Erkenntnißurtheil. Weil aber darin das Bewußtseyn der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt ausgesagt wird, so ist es die Tauglichkeit eines Objects zu einem Erkenntniß,

niß, die es ausdruckt, woraus die Richtigkeit sowohl der Thesis, als der Antithesis erhellet. Bloß aus dem Standpunkt der Erkenntniß der Dinge an sich, machen diese Sätze eine Antinomie aus. Sehen wir davon ab, indem wir in den Categorien den ursprünglichen Verstandesgebrauch entdecken, so zeigt es sich, daß die Zusammenstimmungen dieses ursprünglichen Verstandesgebrauchs mit dem logischen in der Erzeugung eines Erkenntnisses durch ein Urtheil, daß etwas schön ist, ausgesagt wird, und mithin allerdings wol gestritten, niemals aber aus Begriffen entschieden werden kann, daß ein Gegenstand schön sey.

§. 328.

Das Princip der Auslegung eines reinen Geschmacksurtheils ist also entweder der Empirism oder der Rationalism. Nach dem erstern wird alle Beurtheilung des Schönen eigentlich weggeleugnet, und in die Stelle des Schönen das Angenehme gesetzt. Der Rationalism ist aber entweder der Realism oder Idealism der Zweckmäßigkeit der Natur. Da nun ein Geschmacksurtheil kein Erkenntnißurtheil, und Schönheit keine Bestimmung des Gegenstandes ist, so kann der Realism worin anders wol nicht gesetzt werden, als in der Auslegung, daß die Natur absichtlich, um den Menschen zu ergötzen, Schönheiten verbreitet habe. Diese Auslegung würde aber die Beurtheilung des Schönen selbst nicht angehen, und diese nicht zergliedern. Das Schöne kann hiernach noch mit dem Angenehmen für gleich geachtet werden. Was aber auch die Auslegung an

sich

sich betrifft, so ist sie, dafern sie für bestimmend aufgenommen wird, überschwenglich, und eben daher unverständlich. Denn wenn gleich die schönen Bildungen im Reiche der organisirten Natur diesem Realism der Naturzweckmäßigkeit gar sehr das Wort reden, und unser Urtheil dahin zu stimmen streben, daß ein auf die Ergänzung unsrer ästhetischen Urtheilskraft gerichteter Zweck ihm zum Grunde liege, so darf die bestimmende Urtheilskraft doch nie davon abweichen, daß in der Natur selbst die vollständigen Gründe dieser Bildung liegen. Wollte man aber gleichwohl in dieser Auslegung den Grund des Anspruchs finden, den dieses Urtheil auf den Beyfall jedes andern macht, so würde daraus folgen, daß wir von der Natur dasjenige, was schön sey, lernten, da doch gerade umgekehrt ein jeder das Richtmaaß dieser Beurtheilung aus sich selbst nimmt. Die Auslegung des Geschmacksurtheils, welche der Idealism der Zweckmäßigkeit trifft, ist dagegen die Zergliederung dieses Urtheils selbst.

§. 329.

In der Hervorbringung der synthetisch-objectiven Einheit des Bewußtseyns zeigen wir, daß sich unsere Begriffe auf Objecte beziehen, und nicht leer sind. In Ansehung empirischer Begriffe geschieht dieses vermittelst B e y s p i e l e. In Ansehung der reinen Verstandesbegriffe müssen wir inne werden, daß dieselben eigentlich Begriffe jener synthetischen Einheit selbst sind, und wir müssen sie als transcendentale Schemate betrachten, um ihrer objectiven Gültigkeit uns bewußt zu werden. Diese Darlegung der Realität

tät eines Begriffs ist eben so viel, als: dem Begriff eine Anschauung unterlegen. Was die Vernunftbegriffe betrifft, so verlangt man etwas Unmögliches, wenn man begehrt, daß die objective Realität derselben (die synthetische Einheit derselben, mithin als theoretischer Erkenntnisse) dargethan werden soll. Die intuitive Vorstellungsart (Hypotypose, Darstellung) ist aber zwiefach, entweder schematisch oder symbolisch. Die erste findet dann statt, wenn die synthetische Einheit, die wir darin hervorrufen, die wahre analytische Einheit unsers Begriffs ist. Dagegen ist die Vorstellungsart symbolisch, wenn die synthetische Einheit, die wir darin erzeugen, zwar nicht eigentlich die ist, worauf sich unser Begriff bezieht, sondern wenn bloß Bestimmungen, welche wir aus dieser synthetischen Einheit herausheben, sich auch in unserm Begriff befinden.

§. 330.

Die symbolische Vorstellungsart ist demnach nicht mit Characterismen einerley. Die letzten sind Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts von den Begriffen selbst, die sie bezeichnen, an sich haben, und die bloß dienen, nach dem Gesetze der Association der Einbildungskraft, diese Begriffe ins Gemüth zu rufen. In der symbolischen Vorstellungsart stellen wir uns ein Object in einer Anschauung vor, die ganz und gar nicht dem Begriffe von ihm zugehört, worin wir aber eine Regel der synthetischen Einheit finden, die auch in unserm Begriff liegt. Der symbolischen Vorstellungs-

art

art sind auch Ideen fähig. So ist alle Art, uns Gott vorzustellen, bloß symbolisch. Sonderen wir alles Symbolische davon, so bleibt uns der todte, in aller Hinsicht gänzlich unfruchtbare, deistische Begriff von Gott, so wie, wenn wir die bloß symbolische Vorstellungsart für schematisch nehmen, unser Begriff von Gott anthropomorphistisch wird.

§. 331.

Das Schöne ist ein Symbol des Sittlichguten. Diese symbolische Vorstellungsart ist der Grund, warum wir uns und andere, in dem Wohlgefallen am Schönen, noch obenein schätzen. Die Idee des Sittlich-guten ist in dem Wohlgefallen am Schönen symbolisch dargestellt. Wir wollen die vorzüglichsten Bestimmungen des sittlich-Guten, die auch in der Beurtheilung des Schönen gefunden werden, zugleich aber auch ihre Verschiedenheit bemerken. 1) Das Schöne gefällt unmittelbar, und nicht vermittelst eines Sinnenreizes. So auch das sittlich-Gute. Dieses aber im Begriffe, jenes dagegen in der bloßen Reflexion. 2) Es gefällt ohne alles Interesse. Dem Wohlgefallen am sittlich-Guten liegt auch kein Interesse zum Grunde (wie dem am Nützlichen); aber es erfolgt ein Interesse auf dieses Wohlgefallen. 3) In der Beurtheilung des Schönen wird die Freyheit der Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes ausgedruckt; in dem Begriff des Sittlich-guten wird die Freyheit des Willens als Zusammenstimmung desselben mit der Gesetzgebung der Vernunft gedacht. 4) Das subjective Princip der Beurtheilung

lung des Schönen wird als allgemein, d. i. für jedermann (für jedes Wesen, in dem ein ursprünglicher und logischer Verstandesgebrauch angetroffen wird) gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich, vorgestellt; das objective Princip der Moralität wird auch als allgemein, d. i. für alle Subjecte (von vernünftiger moralischer Natur) zugleich auch für alle Handlungen des Subjects, und dabey durch einen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt. Dieser symbolischen Vorstellungsart wegen, in der wir am Schönen das Sittlichgute uns vorstellen, benennen wir schöne Gegenstände der Natur oder Kunst oft mit Namen, die eine sittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen scheinen.

Von der Methodenlehre des Geschmacks.

§. 332.

Da es keine Wissenschaft des Schönen giebt, so kann es auch keine Methodenlehre geben, die den Weg vor Augen legen müßte, der darin zu nehmen wäre. Es giebt nur eine schöne Kunst und für dieselbe nur eine Manier, nicht aber Methode. Die Propädevtik zu aller schönen Kunst, scheint in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man humaniora nennt. Da aber, wie zuletzt gezeigt worden, der Geschmack ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen ist, so ist die wahre Propädevtik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen, und die Cultur des sittlichen Gefühls.

Der Zergliederung der reflectirenden Urtheilskraft

Zweyter Abschnitt.

Zergliederung der teleologischen Beurtheilung.

§. 323.

Daß die Natur unserm Verstande angemessen, und so beschaffen sey, daß der Verstand ihre Objecte durch feste Bestimmungen denken und von einander unterscheiden könne, ist eine transcendentale Voraussetzung der reflectirenden Urtheilskraft, vermöge welches Princips (der formalen Naturzweckmäßigkeit) wir nur überhaupt den Anschlag haben können, auf Erkenntniß auszugehen. Daß aber die Natur überdem Gegenstände vorzeigen werde, die wir nicht anders als objectiv und zweckmäßig denken können, d. i. deren reale Möglichkeit wir nicht anders, als durch die Voraussetzung einer Causalität nach Begriffen, einer intelligenten Ursache derselben, uns vorstellen können, das ist etwas, das gar nicht von selbst, und aus einer bloßen transcendentalen Zergliederung unserer Erkenntnißvermögen erhellet. Dem Begriffe der Natur ist ein solches Princip gänzlich fremd, welches wir damit anzeigen, daß wir diese Zweckmäßigkeit der Naturproducte, so lange wir nicht eine Causalität nach Begriffen annehmen, zufällig nennen, womit wir sagen wollen, daß die Natur auf tausendfach andere Art sich habe bilden können, ohne gerade auf eine solche Zweckeinheit zu stoßen, und daß ohne Annahme einer nach Zwecken handelnden Ursache, es eben so viel wäre, als sagen, daß dergleichen Producte gar keine Ursache

hät-

hätten. Aus eben diesem Grunde aber kann ein solches Princip auch niemals constitutiv seyn, sondern es ist ein bloßes Princip der reflectirenden Urtheilskraft. Nur in dieser letzten Gestalt ist dasselbe Object unserer Transcendentalphilosophie.

§. 334.

Wir haben (§. 257) die formale Zweckmäßigkeit der Natur von der materialen unterschieden. Die erste war die Zusammenstimmung eines Mannigfaltigen mit einem Begriff als Zweck, sofern derselbe ein besonderes Gesetz der Natur selbst ist, und da haben wir von der ästhetischen Beurtheilung der Naturschönheit gezeigt, daß in derselben eine bloß subjective formale Naturzweckmäßigkeit ausgesagt werde. Wir wollen jetzt ein Beyspiel von einer objectiven Zweckmäßigkeit der Natur geben, die doch auch bloß formal ist, um sonach dasjenige, was als material zweckmäßig zu beurtheilen ist, leichter vorstellen zu können. Die Eigenschaften der Kreislinie sind so beschaffen, daß wir uns derselben zu Auflösungen unendlich vieler Aufgaben bedienen können. Da nun in dem Begriffe einer solchen Figur diese Eigenschaften gar nicht gedacht werden, sondern die Urtheile, worin wir sie derselben beylegen, synthetisch sind, so erhält die Figur das Ansehen einer materialen Zweckmäßigkeit, daß nämlich diese Eigenschaften absichtlich für unsern Gebrauch in sie gelegt worden. Gleichwohl ist diese Zweckmäßigkeit, obgleich sie objectiv ist, doch bloß formal. Jene Bestimmungen sind besondere Naturregeln selbst, und nicht, gemäß solchen Naturregeln, der geometrischen Figur eingelegte Prädicate.

§. 335.

Was aber die materiale Zweckmäßigkeit der Natur betrifft, so giebt es sowohl eine äußere als innere Zweckmäßigkeit von dieser Art. Ueberhaupt kann reale Zweckmäßigkeit nur da gefunden werden, wo ein Verhältniß der Ursache zur Wirkung stattfindet, und wir die Gesetzlichkeit desselben uns auf keine andere Art, als durch den Begriff einer Causalität nach Begriffen in der Ursache vorstellen können. Aeußerlich (relativ) zweckmäßig beurtheilen wir die Objecte, die wir als Mittel zu andern Producten betrachten. Diese Zweckmäßigkeit ist die Nutzbarkeit und Zuträglichkeit für Menschen und jedes andere Geschöpf. Die innere Zweckmäßigkeit finden wir aber an denjenigen Naturwesen, die wir als Kunstproducte beurtheilen. In Ansehung derselben darf nicht gefragt werden, wozu sie dasind. Indessen die Betrachtung bey dem Gegenstande selbst verweilt, und nicht von ihm auf andere durch ihn mögliche Objecte hinsieht, wird er als Zweck beurtheilt.

§. 336.

Die relative Zweckmäßigkeit wird in Beziehung auf dasjenige Ding, das wir als so zweckmäßig beurtheilen, als bloß zufällig betrachtet. Das Ding ist nicht um seiner selbst willen, sondern darum da, damit was anderes, dem es als Mittel dient, existiren möchte. Damit nun diese Beurtheilung Haltung bekomme, so muß es in einer solchen Reihe Naturdinge, wovon das eine dem folgenden als Mittel dient, ein letztes Glied geben, wovon man urtheilen kann, daß

es

es um seiner selbst willen da ist. Dieses ist aber, so lange unsere Betrachtung bey der Natur weilt, unmöglich. Halten wir den Menschen für dieses letzte Glied, so ist es doch, der einmal eingeschlagenen Nachfrage nach, nothwendig, auf die Natur zu achten, und zu bemerken, daß auch der Mensch den Rang eines bloßen Mittels einnimmt. Bemerken wir noch obenein, daß der Mensch von den Naturdingen einen oft thörichten Gebrauch macht, so hebt diese Betrachtung sogar alle Ansicht der relativen Zweckmäßigkeit gänzlich auf. Das Vorzüglichste, das hierbey zu bemerken ist, ist aber, daß das Eingreifen der Glieder einer solchen Naturkette in einander bloßer Naturmechanism ist. Wo aber dieser ist, da ist Naturnothwendigkeit, die sogleich aller Beziehung der Zweckeinheit auf dieselben Gegenstände, welche als unter diesem Naturmechanism stehend betrachtet werden, ein Ende macht.

§. 337.

Um innere Zweckmäßigkeit an einem Dinge zu finden, ist nöthig, daß man es als Kunstproduct beurtheile. Die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff, nöthigt uns, der Causalität seiner Ursache diesen Begriff als Zweck beyzulegen. Wenn jemand von einer im Sande gefundenen regulairen Figur urtheilen wollte, daß ohne vorhergegangenen Begriff in ihrer Ursache sie entstanden sey, so würde es eben so viel seyn, als wenn er sie als Begebenheit, die keine Ursache voraussetzt, erklärt hätte. Ein Naturproduct aber als Kunstproduct zu beurtheilen, das scheint in sich selbst widersprechend zu seyn.

§. 338.

§. 338.

Naturproducte, die wir zugleich als Kunstproducte beurtheilen, heißen Naturzwecke. Diese beide Bestimmungen werden in denjenigen Objecten vereinigt erscheinen, deren Mannigfaltiges in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung so gegen einander steht, daß jeder Theil mit Anlagen existirt, die ihnen entsprechende Anlagen in andern Theilen finden. So beschaffen ist jedes organisirte Naturwesen, und zwar in einer dreyfachen Hinsicht, nämlich der Erzeugung seines Gleichen, dem Wachsthum des Individui, und der Erhaltung desselben. Hier also ist es möglich, den Begriff von dem, was das Ding seyn soll, abzusondern, und das Product, durch eine Causalität, die nach diesem Begriff wirkte, als entstanden, das ist, als Zweck zu denken. Gleichwohl wird dasselbe doch immer auch als Naturproduct beurtheilt werden, weil es als ein sich selbst organisirendes Ding, das ist, als Materie, der diese Kräfte inhäriren, betrachtet werden muß.

§. 339.

Von einem Naturproduct, das zugleich als Naturzweck soll beurtheilt werden können, muß gesagt werden können, daß es sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalte. Indessen der Begriff von dem Dinge als die Ursache desselben gedacht wird, so muß doch die Causalität, sich selbst zu produciren, in dem Dinge liegen. Durch die Verbindung beyder Merkmale unterscheidet sich das organisirte

Na-

Wesen, einerseits von bloßen Kunstwerken, andererseits von bloßen Naturproducten. In einem als Naturzweck beurtheilbaren Naturwesen muß jeder Theil (Organ) desselben als um der andern willen daseyend, aber auch als die andern Theile hervorbringend, gedacht werden. Das erste Merkmal constituirt das Ding zum Kunstproduct, und es stimmt so weit noch mit jedem andern Kunstproduct z. B. einer Uhr zusammen, in der jedes Rad da ist um der Bewegung der andern willen. Das zweyte Merkmal macht es aber zum Naturproduct, und es verhält sich darin anders, als eine Uhr, in der kein Rad die andern hervorbringt, sie auch nicht andere Uhren erzeugt, oder sich von selbst ausbessert, wenn sie in Unordnung gerathen ist. Man sagt daher von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Producten bey weitem zu wenig, wenn man sie ein Analogon der Kunst nennt. Bestimmter denkt man es als Analogon des Lebens, obgleich das Leben selbst eine Art der Organisation ist, und daher auch keine Erklärung derselben dadurch bezeichnet wird.

§. 340.

Die Regel, unter welche jedes Naturwesen als organisirtes subsumirt wird, ist also: Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Halten wir uns die Frage vor, woher wir diese Regel haben, so werden wir leicht inne, daß wir sie nicht von der Erfahrung erhalten haben. Die Erfahrung führt uns freylich auf Wesen von dieser Art

Art, aber nicht auf die verständige Ursache derselben. Gleichwohl sagt diese Regel das einzige innere Merkmal aus, dadurch wir diese besondere Art Naturdinge von andern (den unorganisirten) unterscheiden. Sie ist demnach kein objectives, sondern bloß subjectives Princip, d. i. eine Maxime unserer reflectirenden Urtheilskraft.

§. 341.

Wir haben vorhin den großen Unterschied bemerkt, der zwischen der äußern Zweckmäßigkeit der Natur und der innern stattfindet. Nach der erstern wird die Existenz eines Dinges als Zweck der Natur beurtheilt, und das Ding als existirend um anderer Dinge willen beurtheilt. Da nun doch niemals der letzte Zweck der Natur selbst, und also der Punct nicht, der jede solcher Reihen von Mittel und Zweck beschließt, angegeben werden kann, so hat die Beurtheilung der äußern Naturzweckmäßigkeit eigentlich keine Haltung. Aber nachdem die organisirte Natur die teleologische Beurtheilung auf innere Naturzweckmäßigkeit geleitet hat, so entsteht uns die Ansicht der Natur überhaupt als eines großen organisirten Ganzen, das unter demselben Princip der innern Zweckmäßigkeit der Natur steht, daß nichts in derselben umsonst und zwecklos, sondern alles Mittel und wechselseitig auch wieder Zweck sey. Schon die von organisirten Naturwesen bewährte innere Zweckmäßigkeit macht uns auf ein Substrat der Natur aufmerksam, auf welches wir sonach die Natur überhaupt, selbst in ihrem bloßen Mechanism, der sonst kein Object einer teleologischen Beurtheilung ist, beziehen.

§. 342.

§. 342.

In wissenschaftlicher Hinsicht ist nichts so sehr zu empfehlen, als die Principien der Wissenschaften wohl zu kennen. Sind die Principien einer Wissenschaft innerlich, so werden sie einheimisch (principia domestica) genannt. Sind sie dagegen aus andern Wissenschaften entlehnt, so heißen sie auswärtige Lehnsätze, (principia peregrina, lemmata). Wenn nun gleich eine Wissenschaft auf Lehnsätze erbauet ist, so schadet dieses ihrer innern Festigkeit noch nicht, dafern dieselben noch irgendwo einen angewiesenen festen Platz haben. Wenn es aber um diese Principien so steht, daß man, um ihren Boden zu kennen, von der einen, der sie zum Grunde liegen, zu einer andern, von dieser aber zu der ersten doch wieder zurück gewiesen wird, so fehlt es beyden Wissenschaften an innerer Haltung. Auf diese Art verhält es sich mit dem Princip der Naturzweckmäßigkeit, wenn man dasselbe als constitutiv in die Naturwissenschaft einführen will. Diese weiset den Frager zur Theologie, welche Wissenschaft von dem Grunde des Begriffes einer intelligenten Weltursache weiter belehren soll, und gleichwohl giebt doch diese Theologie vor, aus bloßer Naturbetrachtung die Realität des Begriffs von Gott erhalten zu haben. Der Begriff von Zwecken der Natur, als constitutives Princip, kann demnach gar nicht in die Naturwissenschaft aufgenommen werden. Er gehört lediglich, und zwar bloß als regulatives Princip, als Maxime der Urtheilskraft, in die physische Teleologie, die selbst keine

Wissenschaft (kein Inbegriff von Kenntnissen, von Begriffen, wodurch wir Objecte bestimmen), sondern die bloße und zwar nothwendige Art ist, über eine gewisse Classe von Gegenständen zu reflectiren, um durch dieselbe zu bestimmenden Begriffen dieser Objecte zu gelangen.

Vorstellung und Auflösung der Antinomie der teleologischen Urtheilskraft.

§. 343.

Wenn das Princip der Beurtheilung der organisirten Wesen, das bloß Maxime der reflectirenden Urtheilskraft ist, mit einem diese Objecte bestimmenden Princip verwechselt wird, so widerspricht es einer Regel des Verstandes, die als solche allerdings constitutiv ist. Sonach entsteht eine Antinomie, die gar nicht anders gehoben werden kann, als dadurch, daß jenes Princip zurück auf seine wahre Stelle gesetzt, und als Princip der bloßen Reflexion betrachtet wird. Es besteht diese Antinomie in folgenden einander entgegengesetzten Sätzen:

Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich.

Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich.

§. 344.

Der erste Satz ist eine constitutive Regel des Verstandes, und ein objectives Princip, wovon es keine Ausnahme geben kann. In Beziehung auf organisirte Wesen wird man, dieser Regel gemäß, richtig

tig sagen, daß die vollständigen Ursachen von der Erzeugung derselben, dem Wachsthum und ihrer Erhaltung (in welchen Stücken sich die Materie als organisirt offenbart) nirgendwo als in der Materie selbst liegen. Das, daß die Materie fremdartige Substanzen in sich selbst aufnimmt und so sich selbst organisirt, ist nichts anderes, als ein chemischer Proceß, der, so weit wir auch den ersten Principien der Organisation nachgehen, immer schon so sich ereignet, daß er dem Begriff von innerer Zweckmäßigkeit entspricht. So weit wir also auch die Natur uns aufdecken, und zu den frühern Ursachen der organisirten Naturdinge steigen, so bleiben wir doch immer in der Natur, welches nichts anders sagt, als: wir finden Erscheinungen, die (dem Verstandesgesetze gemäß) auf einer chemischen Verwandtschaft der Materie beruhen, welche aber immer als Zweig eines allgemeinen Stammes anzusehen ist, von dessen Wurzel wir, so weit auch der empirische Regreß reicht, immer gleich weit entfernt bleiben. Eben um deswillen gilt der zweyte Satz zwar nicht als constitutives, aber als regulatives Princip und als eine nothwendige Maxime der reflectirenden Urtheilskraft, in Beziehung auf organisirte Naturwesen. Denn Ursachen dieser Erscheinungen, so weit entfernt sie auch liegen, stehen immer selbst schon unter dem Begriff der Organisation. Treu jenem Verstandesgesetze, abstrahiren wir uns von der Natur die Regeln der Organisation, z. B. welcher Boden dieser und jener Pflanze angemessen ist, die Mittel, wodurch wir sie vervielfältigen, wodurch wir ihre Furcht verbessern, wir lernen die Triebe der Thiere kennen, um uns ihrer zu bedienen, abstra-

abstrahiren uns die Regeln der Gesundheit des menschlichen Körpers um ihn in diesem Zustande zu erhalten. Diesem Verfahren liegt der constitutive Begriff der Natur zum Grunde, und es ist der Mechanism der Natur, den wir in jenen Regeln uns vorstellen, obgleich das Verfahren, nach diesen Regeln, selbst nur unter der Leitung der zweyten Regel als einer Maxime stattfindet. Wir lenken die organisirte Materie zu unsern Zwecken, aber als eine sich selbst organisirende Materie, deren Geschäffte wir nicht anders, als durch den Begriff von Zweck denken können.

§. 345.

Es läßt sich leicht bemerken, daß der dogmatische Gebrauch der Categorien der Grund von der obigen Antinomie der teleologischen Urtheilskraft ist. Daß die Natur uns Producte vorzeige, die dem Begriff von Zweckeinheit entsprechen, bezweifelt niemand. Die Frage ist aber, ob diese Technik der Natur absichtlich oder unabsichtlich sey. Die Frage möge nun auf die eine oder die andere Weise entschieden werden, so ist die Entscheidung dogmatisch, und eine Aussage der Erkenntniß der Dinge an sich, so lange man den transcendentalen Standpunct dieser Beurtheilung verfehlt. Die Behauptung, daß alle Technik der Natur unabsichtlich sey, ist der Idealismus der Zweckmäßigkeit; die dagegen, daß einige derselben (in organisirten Wesen) absichtlich sey, ist der Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur.

§. 346.

Der Idealism der Zweckmäßigkeit ist entweder der der Casualität oder der Fatalität. Das erste System (der Epicuräism) behauptet, daß durch den bloßen Mechanism der Materie, die Stoffe, welche die ersten organisirten Dinge bildeten, sich zu einander gefunden haben, und daß durch dieses Zusammentreffen hier eine Pflanze und dort ein Thier geworden sey, die nun seit dieser Zeit sich demselben Mechanism gemäß als Geschlechter erhalten. Der Casualism hebt also geradefort den Begriff von Organisation auf, und erklärt die innere Naturzweckmäßigkeit in organisirten Naturproducten für eine bloß formale (wie die an Crystallen). Die Organisation eines Naturdinges besteht gerade darin, daß es in seiner eigenen Erzeugung sich gegen sich selbst als Ursache und Wirkung verhalte. Es ist daher der Casualism widerverständlich, und mithin ungereimt.

§. 347.

Der Fatalism der Zweckmäßigkeit (Spinozism) erklärt alle Zweckmäßigkeit der Natur für Accidenzen, die dem Urwesen der Natur, dem lediglich Subsistenz zukommt, inhäriren. Auf diese Weise setzt er in die Stelle der Zufälligkeit dieser Formen, Nothwendigkeit. Von diesem System können wir sagen, daß es in sich selbst unverständlich ist. Spinoza's Begriff vom Urwesen der Natur beruht auf einem transcendentalen Gebrauch der Categorie: Substantialität. Indem wir uns nach demjenigen Begriff umsehen,

wor-

woraus wir die Zweckmäßigkeit vieler Naturformen begreifen können, so giebt dieses System uns die Antwort, daß diese Erscheinungen nothwendig sind, welche Antwort eben so viel, als gar keine ist.

§. 348.

Der Realism der Zweckmäßigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch, und sonach auch entweder widerverständlich oder unverständlich. Im ersten Fall ist er der Hylozoism, welcher der Materie selbst Leben beylegt, im zweyten ist er der Theism, der von dem Urgrunde des Weltalls, als einem ursprünglichen, lebenden, verständigen Wesen, die Zweckmäßigkeit der Natur ableitet. Wird nach dem Hylozoism die Materie selbst als lebend vorgestellt, so ist diese Behauptung geradehin widerverständlich, da Materie als solche leblos (iners) ist. Wird aber, um die Zweckmäßigkeit an der Materie zu erklären, bloß ein lebend Princip mit ihr in Verbindung gedacht, so wird damit ein Cirkel im Erklären begangen, indem das Leben selbst eine Art der Organisation ist. Dagegen ist die Auslegung des Theisms unverständlich, indem derselbe von einem Verstande außer der Natur die Zweckmäßigkeit der Natur ableiten will, welcher Uebergang der empirischen Verstandessynthesis fremd ist, die, soweit sie immer geht, in der Natur bleibt.

§. 349.

In allen diesen Systemen herrscht die dogmatische Methode, welche von dem ursprünglichen Verstan-

standesgebrauch in den Categorien wegsieht, und dieselbe schlechthin als Prädicate der Objecte betrachtet. Dem critischen Idealism gemäß gestatten wir keinen Absprung von der Natur, und behaupten, daß, so weit auch unsere Nachforschung der Principien der Organisation reicht, wir von nirgendwo als von der Natur die Erklärungsgründe dieser Erscheinungen nehmen können. Aber eben diesem critischen Standpunct gemäß, sagen wir aus, daß die entdeckten Erklärungsgründe immer selbst schon als organisirt, als nach Zwecken erzeugt, mithin niemals als absolute Erklärungsgründe der Organisation selbst, angesehen werden müssen. Alles, was der Vernunft hierbey zu thun übrig bleibt, ist die Beziehung der gesammten Natur auf ein Substrat derselben, zu welchem diese mit dem Mechanism der Natur selbst fortlaufende Organisation im Verhältniß stehen mag. Erklärungsgründe der Erscheinungen müssen aber in der Natur liegen, und dieser Gedanke an ein Substrat der Natur kann für kein Princip geachtet werden, woraus die Möglichkeit eines organisirten Naturproducts begriffen werden könnte.

§. 350.

Erklärungsgründe von Begebenheiten in der Natur können nur immer wieder von der Natur erhalten werden. Es ist lediglich die Betrachtung des Mechanisms auch in organisirten Naturproducten, die uns auf Erklärungsgründe dieser Erscheinungen führen kann. Wir befolgen dieses Princip, wenn wir der Natur in ihren frühern Producten nachgehen, um

viel-

vielleicht zu entdecken, daß die Zweckmäßigkeit an denselben noch nicht so groß war, als sie an ihren spätern Producten bewährt gefunden wird. Die Entstehung gewisser Abartungen, da endlich das Princip zu gewissen Veränderungen in die Zeugungskraft aufgenommen wird, läßt vermuthen, daß der Mechanism im organisirten Wesen allerdings mehr könne entfaltet werden. Aber so einfach auch die Principien seyen, die wir entdecken sollten, und so viel sie auch erklären möchten, so werden wir gleichwohl dem Princip der Zweckmäßigkeit niemals vorbeygehen können, sondern schon in diese Principien die sich selbst organisirende Kraft der Natur zu legen genöthigt seyn.

§. 351.

Alles also, das wir in dieser Nachforschung der Erklärungsgründe der organisirten Wesen erreichen können, ist die bloße Benutzung des Naturmechanisms, eines von allem Naturmechanism ganz verschiedenen Princips (der Organisation), und es ist in Beziehung auf organisirte Dinge durchaus nothwendig, den Naturmechanism diesem teleologischen Princip unterzuordnen. Verläßt man aber hierbey den critischen Standpunct, und die Ansicht des teleologischen Princips aus dem Standpunct der reflectirenden Urtheilskraft, so bleibt nichts als eine constitutive Vereinigung beider Principien.

§. 352.

Diese Vereinigung des teleologischen Princips mit dem Naturmechanism kann dann auf eine zwiefache

fache Art gedacht werden. Nach dem Occasionalism würde die oberste verständige Welturſache ihrer Idee gemäß bey Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie die organische Bildung geben. Nach dem Prästabilism aber würde dieses verständige Wesen lediglich in gewisse anfängliche Producte die Anlagen sich selbst zu organisiren, folglich auch die, vermittelst der Begattung sich fortzupflanzen, gelegt haben.

§. 353.

Der Occasionalism hebt alle Natur, und mit ihr allen Verstandesgebrauch auf. Der Prästabilism kann aber zwiefach seyn. Er betrachtet nämlich ein jedes von seines Gleichen gezeugtes organisches Wesen entweder als das Educt oder als das Product des erstern. Das System der Zeugungen als bloßer Educte heißt das der invidue llen Präformation oder auch die Evolutionstheorie; das der Zeugungen als Producte wird das System der Epigenesis genannt, und kann auch das System der generischen Präformation heißen. Nach dem erstern System sind alle organische Wesen uranfänglich präformirt, und die Zeugung ist das bloße Geschäffte dem präformirten Embryo die erste

Nahrung zu geben, und die in ihn gelegten und bis dahin ungebrauchten Kräfte in Thätigkeit zu setzen. Die Vertheidiger desselben wollten also der Natur mehr einräumen, als dieses nach dem Occasionalism geschieht. Gleichwohl heben sie doch die Natur eben so wohl auf, als dieses System; eben in der Behauptung einer solchen uranfänglichen Präformation, die sie der Natur entziehen, und sie der verständigen Ursache der Natur beylegen. Das System der Epigenesis entspricht dem Verstande am meisten. Denn es behauptet eine bloß generische Präformation; also bloß uranfänglich in die Natur gelegte Anlagen sich selbst zu organisiren, nicht aber präformirte Embryonen. Das Princip, das dieses System aussagt, stimmt mit den Gesetzen des Verstandesgebrauchs und also der Natur, so lange es als Princip der reflectirenden Urtheilskraft angesehen wird, und ist bloß in der Qualität eines constitutiven Princips widerverständlich.

Vom Endzweck der Natur.

§. 354.

Ein organisirtes Wesen wird von uns als Naturzweck beurtheilt, und diese Beurtheilung hängt nicht von der Erkundigung ab, wozu denn ein solches We-

Wesen dasey, und ob es selbst Endzweck oder nur als Mittel zu einem letzten Zweck der Natur zu betrachten sey. Daß die Naturbetrachtung auf einen Endzweck der Natur, d. i. auf ein Wesen, welches nach einem constitutiven Princip als Endzweck von uns beurtheilt werden müßte, nicht führen könne, versteht sich von selbst. Es kann nur noch die Frage seyn, ob dieser Begriff von einem Endzweck der Natur nicht für die reflectirende Urtheilskraft ein eben so bewährter Begriff sey, als es der von einem Naturzweck überhaupt ist?

§. 355.

Nun ist es von selbst klar, daß Wesen, die von uns als Endzwecke der Natur sollen beurtheilt werden können, organisirte Wesen seyn müssen, indem nur diese als Naturzwecke beurtheilt werden können, und es in Ansehung dieser Dinge durchaus nothwendig ist, ein von dem Mechanism der Natur verschiedenes, und sich dieses Mechanisms bedienendes Princip zu denken. Objecte des bloßen Naturmechanisms (unorganisirte Wesen) haben nichts in sich, das uns nöthigen könnte, sie als Zwecke zu denken. Nur sofern Pflanzen und Thiere als Naturzwecke beurtheilt werden, wird man die Existenz der unorganisirten

Materie, die zum Daseyn der organisirten nöthig sind, als zweckmäßig beurtheilen.

§. 356.

Unter allen organisirten Geschöpfen auf der Erde, ist der Mensch das einzige, das selbst eines Begriffes von Zwecken, und das sich selbst als Zweck zu denken fähig ist. Er ist das einzige Wesen, das den Zweck haben kann, sich der Natur als Mittel zu seinen Zwecken zu bedienen. Es ist demnach der Mensch das einzige organisirte Wesen, das aus demselben Grunde, aus welchem er als Naturzweck beurtheilt werden muß, auch als Endzweck der Natur beurtheilt werden kann.

§. 357.

Von den Zwecken, die sich der Mensch selbst setzt, wird die Möglichkeit dieser Beurtheilung abhängen. Der Mensch hat Neigungen, und die Befriedigung derselben hängt von der Natur ab. Ist er nun Sclave seiner Neigungen, so ist er in dieser Abhängigkeit von der Natur der Zwecke unfähig, und unter dieser Qualität kann er als Endzweck der Natur gar nicht gedacht werden. Wollte man die Befriedigung seiner Neigungen als den letzten Zweck der Natur denken, so würde dieses schon darum nicht

mög-

möglich seyn, weil diese Ansicht lediglich die des Mechanism der Natur ist, zu geschweigen, daß die ihn vor andern Naturwesen auszeichnende Vernunft ihn von diesem Ziel mehr entfernt, als demselben nähert, und daß er selbst jeden Augenblick seine Idee von Glückseligkeit ändert, so daß die Natur, bey aller Bereitwilligkeit ihn als Liebling zu behandeln, dieses nicht vermögen würde.

§. 358.

Es ist also bloß die Tauglichkeit zu allerley Zwecken, welche es möglich macht, den Menschen als Endzweck der Natur zu denken. Dieselbe heißt aber Cultur, und ist zwiefach: Cultur der Geschicklichkeit, und Cultur der Zucht. Die erste besteht in der Fähigkeit, die Zwecke zu erreichen, die man sich gemacht hat, mithin in einer subjectiven Bedingung, unter der ein vernünftiges Wesen sich überhaupt Zwecke setzen kann. Die Cultur der Zucht ist aber die vorzüglichste, und besteht in der Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen, mithin der sittlichen Freyheit. Die Geschicklichkeit ist es noch nicht, die den Menschen als Endzweck anzusehen berechtiget. Hat er vermittelst dieser sich künstliche Bedürfnisse verschafft, so ist er, sofern er durch sie sich bestimmen läßt, dem Naturmechanism unterworfen, und hat damit das,

was

was ihn als Endzweck der Natur denken ließ, aufgegeben.

§. 359.

Werfen wir aber einen Blick auf die Menschengattung, um zu sehen, wie diese im Ganzen dieses Ziel, Endzweck der Schöpfung zu seyn, zu erreichen strebe; so bemerken wir, daß, was die Cultur der Geschicklichkeit betrifft, diese in der Menschengattung wol nicht anders als bey Ungleichheit der Stände erhalten werden könne. Da sind nun die Gewaltthätigkeit auf der einen, und der Luxus auf der andern Seite, mächtige Hindernisse, die der Cultur der Zucht im Wege stehen. Gleichwohl ist doch die Vertauschung des groben Sinnen-Genusses mit dem Vergnügen, das Künste und Wissenschaften hervorbringen, der sittlichen Cultur ersprießlich, indem dieselben an ein Wohlgefallen ohne Sinneninteresse gewöhnen, und so zur moralischen Gemüthsstimmung fähiger machen. Eben so ist der Krieg, obgleich er geradezu einen Beweis giebt, daß diejenigen, die aus Habsucht und Ehrsucht ihn unternehmen, weit von der Bestimmung eines Endzwecks der Schöpfung entfernt sind, gleichwohl ein Mittel, das Menschengeschlecht selbst der moralischen Cultur näher zu bringen. Sonach haben wir eine Beziehung der Natur auf ein

ein Substrat derselben im Sinn. Zu dieser Beziehung veranlaßt uns diese Betrachtung eben sowohl als die Reflexion über einen organisirten Körper, als die über unsere eigene sittliche Natur. Was aber den Beziehungspunct betrifft, so können wir denselben nicht anders, als in einer symbolischen Vorstellungsart denken.

§. 360.

Dasjenige also, das den Menschen berechtigt, sich selbst als Endzweck der Schöpfung zu denken, ist nicht die Seite an ihm, nach der er Naturglied ist, sondern diejenige, nach der er in dem Bewußtseyn des Sittengesetzes sich als von der Natur unabhängig denkt. Dieser Standpunct giebt dem Gedanken an eine verständige Weltursache Haltung. Wendet sich unsere Betrachtung an die Natur, so ist nichts da, was als Endzweck gedacht zu werden berechtigte. Der Mensch selbst, wenn wir ihn gleich wie jedes organisirtes Wesen als Naturzweck denken, ist hiernach doch bloß ein Naturglied, und da wird die bey der Natur weilende Betrachtung niemals auf einen verständigen Urheber derselben führen. Aber die an organisirten Wesen befindliche Zweckmäßigkeit leitet die Reflexion, auf die Nachforschung, was als Endzweck der Schöpfung zu denken sey, auszugehen. Sie macht das

Ge-

Gemüth auf ein Substrat der Natur aufmerksam, und die Frage nach dem Endzweck der Schöpfung dringt sich von selbst auf. Meint man diese Frage auf theoretischem Wege zu beantworten, so entsteht eine Physicotheologie, die nichts anders, als eine mißverstandene physische Teleologie ist. Dagegen gründet sich die Ethicotheologie auf das Bewußtseyn sittlich guter Gesinnungen. In diesem Bewußtseyn betrachtet der sittlich gutgesinnte Mensch sich selbst als Endzweck, und er sinnet der Natur es an, hiermit zusammenzustimmen. Zu diesem Behuf bezieht er die gesammte Natur auf ein Substrat der Natur, und giebt dadurch dem Gedanken Raum, daß die Natur in ihrem Fortschritt zum Ganzen dem sittlichen Werth der Menschen entsprechen werde, wenn gleich diese Zusammenstimmung in ihren Theilen nicht gefunden wird.
